

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CÉNTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

**SOCIEDADE CIVIL, MERCADO POLÍTICO E FUNDAMENTOS DA  
NORMATIVIDADE: teoria da sociedade civil de Cohen e Arato e teoria da escolha  
racional.**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de  
Santa Catarina para a obtenção de grau de Mestre  
em Sociologia Política.

**DENILSON LUÍS WERLE**

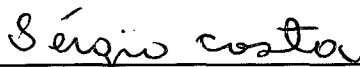
Florianópolis, setembro de 1998.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

**SOCIEDADE CIVIL, MERCADO POLÍTICO E FUNDAMENTOS DA  
NORMATIVIDADE: teoria da sociedade civil de Cohen e Arato e  
teoria da escolha racional**

Denilson Luís Werle

*Esta Dissertação foi julgada e aprovada  
em sua forma final pela Orientadora e  
Membros da Banca Examinadora,  
composta pelos Professores:*



---

Prof. Dr. Sérgio Costa  
Orientador



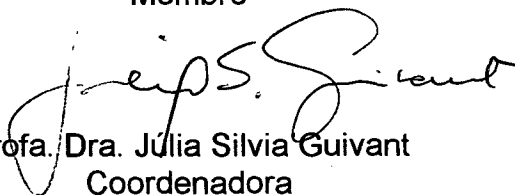
---

Profa. Dra. Ilse Scherer-Warren  
Membro



---

Prof. Dr. Ricardo Terra  
Membro



Profa. Dra. Júlia Silvia Guivant  
Coordenadora

**Florianópolis, setembro de 1998.**

## Agradecimentos

Ao Prof.º Dr. Sérgio Costa, meu orientador, pela dedicação, seriedade, sugestões e incentivo, fundamentais não apenas para a elaboração deste trabalho, mas também para minha formação acadêmica.

Aos irmãos Marco Aurélio e André Carlos, pelo amor e amizade de uma vida inteira e pelas inesquecíveis “conversas filosóficas” nas agradáveis noites de verão, em nosso lar, na vila São João.

Aos amigos Jaimir e Henrique, pela convivência acadêmica e pelas alegres noites mundanas, acompanhadas de vinho, canções, poesias e música.

À amiga Maria Elisa, pela amizade, carinho e compreensão e pela leitura cuidadosa e sugestões dadas a este trabalho.

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é expor, num primeiro momento, a partir da análise de Weber, Rawls e Habermas, o caráter problemático da normatividade nas sociedades modernas contemporâneas, buscando perceber quais as possibilidades de considerar, num contexto de desencantamento e secularização das visões de mundo, de individualização dos planos de vida pessoais e de pluralização das formas de vida coletivas, a exequibilidade de modos democráticos de fundamentação ético-moral e racional das formas de integração social e dos ordenamentos político-jurídicos. Num segundo momento, examinamos a abordagem de Cohen e Arato que apresentam o conceito de sociedade civil como instrumento analítico fundamental para a compreensão da organização e coesão interna das sociedades modernas secularizadas. Mediante a reconstrução do conceito de sociedade civil, situando-o, a partir da distinção habermasiana entre mundo da vida e sistema, no interior de sociedades complexas e multidiferenciadas, Cohen e Arato buscam ressaltar o caráter moral da política moderna, procurando destacar, num modelo tripartite assentado em três princípios ordenadores da sociabilidade - a sociedade civil, o mercado e o Estado - a íntima e necessária conexão entre moralidade, democracia e fundamentação racional da normatividade. Em seguida, analisamos as contribuições das teorias da escolha racional que, recorrendo à tradicional dicotomia mercado - Estado, afirmam que o mercado político assegura sua própria validade normativa, prescindindo, portanto, das formas de solidariedade e interação sociais geradas na sociedade civil. O pressuposto básico destas teorias é de que o jogo político democrático é, de algum modo, uma extensão da racionalidade do mercado, e sua função é possibilitar a formação de arranjos políticos, configurações de poder e garantias institucionais eficientes que assegurem a autonomia individual, bem como sejam capazes de regular os conflitos de interesses no mercado e nas relações deste com o Estado. A partir deste diálogo entre estas duas teorias pretendemos investigar em que medida a reconstrução do conceito de sociedade civil, realizada por Cohen e Arato, possibilita perceber e enquadrar analiticamente as esferas e os modos de coordenação da ação social capazes de fornecer os critérios que nos permitem aferir o caráter legítimo ou ilegítimo da construção do conjunto de normas, regras e princípios fundamentais de organização da vida coletiva.

# **SUMÁRIO**

## **I - Introdução**

**Capítulo II - Os Dilemas da Relação entre o Sujeito e a Norma na Vida Social Moderna: Weber, Rawls e Habermas.**

**Capítulo III - Normatividade e a Reconstrução do Conceito de Sociedade Civil: a abordagem de Cohen e Arato.**

**Capítulo IV - Normatividade, Racionalidade e Teoria da Escolha Racional.**

## I - INTRODUÇÃO

Nossa reflexão sobre os fundamentos legítimos da normatividade e a moralidade da democracia tem seu ponto de partida na convencional constatação de que, ao longo da trajetória do pensamento sociológico, apesar dos diversos e conflitantes modos de conceber a organização das relações de convivência social, foi se cristalizando nas diferentes teorias da sociedade a idéia de que a organização, a reprodução e a transformação dos laços de sociabilidade somente são possíveis mediante a vigência de determinadas formas de integração social capazes de harmonizar os diferentes planos de vida individuais e de possibilitar um equilíbrio no pluralismo de formas de vida coletivas, gerando algum tipo de solidariedade e sociabilidade entre indivíduos estranhos, singulares e diferentes entre si, envolvendo, da parte destes, um reconhecimento e aceitação mútua dos diferentes modos particulares de conduzir a vida. Essas formas de integração social existem quando houver uma cultura política compartilhada, cristalizada em certas normas com pretensão de universalidade, encarnadas nas instituições do direito e nas estruturas da moral, na tradição e no saber cultural, nas práticas de socialização e nos costumes, que orientam os juízos morais e as ações individuais, possibilitando a emergência de uma certa estabilidade nos padrões de comportamento. A vigência destas normas permite que os indivíduos possam formar expectativas normativas em relação ao comportamento dos demais, manter relações de convivência e formas de reconhecimento recíproco, perceber a dependência e responsabilidades mútuas, desenvolver algum espírito comunitário e formar identidades individuais e coletivas, indispensáveis à constituição da vida social.

No entanto, se há um consenso de que a organização da vida em sociedade exige a existência de normas, não parece haver uma idéia unânime e incontestável de como se dá a realização destas normas, quais os fundamentos de sua vigência e legitimidade, como são constituídos os diferentes ordenamentos políticos e as diversas formas de integração social. A percepção e modulação da forma de organização das relações de convivência social está longe de ser unívoca, suscitando não poucas divergências entre os diversos teóricos sociais. O que alimenta a proliferação de controvérsias e discussões e permite a existência de diferentes opiniões, idéias e teorias acerca do surgimento e manutenção das normas sociais, das formas de integração social e dos ordenamentos políticos, é o fato de que sua efetivação não se dá de forma plácida e tranqüila, isenta de inquietação, tensão e conflito: a tentativa de alcançar a compatibilidade entre os diversos e divergentes planos de vida

individuais e formas de vida coletivas envolve uma tensão, cuja intensidade varia no tempo e no espaço, entre as vontades singulares dos sujeitos e as exigências universais das normas.

Num interessante texto “O sujeito e a norma”<sup>1</sup>, G. Bornheim expõe com clareza os termos deste dilema:

“na medida exata em que o homem passa a organizar a sua vida socialmente, desenvolve-se também a dicotomia das relações entre o sujeito e a norma. E, de saída, a dicotomia assume as feições de uma contraposição que, percebe-se logo, não deixa de ser a própria razão de ser da dicotomia. De fato, o exame das relações entre o sujeito e a norma esbarra, desde os seus primeiros passos, numa primeira constatação, a de que os dois termos constituem-se, na relação, como dois pólos antitéticos, e que compete à tessitura das forças sociais convencionar entre ambos alguma forma de equilíbrio; ou então, por vezes, reconhecer que o equilíbrio se faz difícil e mesmo impossível”<sup>2</sup>.

Essa contraposição entre a norma e o sujeito está na raiz de algumas das questões centrais da reflexão sociológica, tais como, o contraste entre igualdade e liberdade, determinismo e voluntarismo, objetividade e subjetividade, solidariedade e interesses. Mas o que nos leva a tomar a vigência e a legitimidade das estruturas normativas como um problema a ser investigado e debatido? Podemos encontrar uma resposta razoável a essa pergunta valendo-nos do contraste delineado por Bornheim entre o universal e o singular. Para Bornheim,

“toda norma pretende instituir-se enquanto exigência universal - a universalidade pertence ao próprio estatuto originário da norma; sem a possibilidade de definir-se como universal desvanece o próprio projeto da normatividade. Daí conseguir a norma fixar-se com certa estabilidade, como se o seu reino transcendesse as limitações históricas do espaço e do tempo”<sup>3</sup>.

Assim, em suas origens, a estabilidade e legitimidade da norma estão fundadas numa certa distância entre o universal - associado aos elementos divinos - e o singular - que se manifesta na vida quotidiana e na subjetividade do indivíduo humano. Mas, se nos

---

<sup>1</sup>) Publicado na coletânea de textos intitulada *Ética*, organização Adauto Novaes - São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal da Cultura, 1992, p.247-260.

<sup>2</sup>) Idem, p.247.

<sup>3</sup>) Idem, p.247.

primórdios da sociedade é essa distância que possibilita a fundamentação e assegura a vigência da norma, é ela também que abre possibilidades à problematização da normatividade:

“é na intimidade desta distância que pode surgir - pense-se aqui na riqueza inédita do pensamento grego com relação à normatividade e à justiça - a norma enquanto problema a ser discutido.[...] Porquanto, já na Grécia clássica, nem faltam as cabeças filosóficas que, adestradas na dialética questionadora, chegam à conclusão em tudo inquietante de que a norma não passaria de mera convenção social”<sup>4</sup>.

Isto é, já no pensamento grego observa-se o despertar de uma crítica à normatividade, a aurora de uma subjetividade - cuja autonomia almeja-se desenvolver plenamente nos tempos modernos - que leva os homens à constatação de que “as normas, mesmo em sua estabilidade, não conseguem superar seu estatuto radicalmente histórico” e de que sua historicidade manifesta-se na vida quotidiana do sujeito “realidade singular, datada no espaço e no tempo, que não dura mais do que as promessas de uma manhã”<sup>5</sup>. Percebem tanto os antigos quanto os modernos que a normatividade está no domínio do logos, da razão simultaneamente ordenadora e questionadora do mundo, e que este cabe a todo homem, o que os conduz, portanto, à percepção inquietante de que as normas encarnadas em um ordenamento político qualquer, para serem válidas, necessitam de uma justificação. Devem ser oferecidos motivos, razões que nos digam porque é justo, bom ou conveniente segui-las.

A constatação de que a norma possui uma historicidade leva ao reconhecimento de que, quando tomados em si mesmos, isto é, quando suas constituições são consideradas independentes uma da outra, pensadas como esferas isoladas, circunscritas em suas próprias diferenças, a existência tanto da universalidade da norma quanto da singularidade do sujeito torna-se absurda, inconcebível. Para compreender como chegam a ser, temos de considerar que, mesmo aparecendo como termos polarmente opostos, ambos se pertencem mutuamente: a vontade singular do sujeito, reduzida a si própria, desprovida do processo integrador e socializador da norma, despe-se de toda e qualquer significação; do mesmo modo, quando não estiver enraizada e não for reconhecida na singularidade dos sujeitos a

---

<sup>4</sup>) Idem, p.247-248.

<sup>5</sup>) Idem, p.248.



norma perde sua razão de ser: para que tenha validade, precisa ser reconhecida, o que implica que os sujeitos a aceitem e passem a se comportar, em seus juízos e práticas, de acordo com os seus preceitos. Ou seja, a realização de uma está na da outra, num movimento de constituição simultânea da norma e da vontade do sujeito. Ambos realizam-se mediante os diversos modos possíveis de efetivação desse movimento de mediação. O lugar do homem na sociedade decide-se nesse movimento - que pode apresentar-se de modos diversos dependendo das particularidades das diferentes épocas históricas - , sem o qual nem a atomização dos sujeitos singulares e nem a universalidade da norma teriam sentido. E é a existência dessa historicidade da norma - o fato de que o delineamento de sua universalidade, vigência e legitimidade estar circunscrito pelo tempo e pelo espaço, pela história e pela geografia, enfim, pelos limites últimos da realidade humana - que a torna um problema digno de reflexão. A problematização da normatividade está associada à percepção dessa sua temporalidade, portanto, de seus fundamentos historicamente estabelecidos. Esta percepção, por sua vez, faz-se sentir numa constante demanda por legitimidade. Os diferentes membros da sociedade perguntam-se, geralmente em situações problemáticas, de desespero, angústia, inquietação, ressentimento ou indignação, acerca das fontes de legitimidade das normas, as razões pelas quais devem reconhecê-las e, com isso, reconhecer-se nelas. A questão é a seguinte: se as normas, frente à constatação de sua historicidade e do fato de que precisam ser interiorizadas, reconhecidas e, em larga medida, acordadas entre os sujeitos para adquirirem validade, não podem mais ser asseguradas simplesmente pela referência aos elementos divinos que lhes poderiam conferir uma meta-historicidade, onde, então, elas podem fixar os pilares de sua universalidade e legitimidade?

Na perspectiva apontada linhas acima, o problema da normatividade está, portanto, associado às reflexões e indagações sobre quais seriam ou como poderiam ser consideradas as formas legítimas de estabelecimento das normas, regras e princípios que orientam e regulam a vida coletiva e que, conseqüentemente, promovem a coesão, unidade e consistência da sociedade, bem como abrem possibilidades de emergirem novos valores e novas formas de sociabilidade. Este problema, pode-se dizer, é um dos traços mais característicos das sociedades modernas. Embora existissem conflitos e querelas nas sociedades ditas tradicionais, nestas o problema da organização das relações de convivência estava com uma solução dada a priori por uma bem definida estrutura hierárquica assentada nos valores estáveis e petrificados da tradição, dos costumes, das

crenças e concepções metafísico-religiosas do mundo. No contexto das sociedades tradicionais a necessidade de legitimação das estruturas normativas era atendida mediante o recurso à tradição e à eticidade de caráter consuetudinário, assentada na crença em um ethos global da sociedade que interligava os diversos elementos da ética, política, moral, direito, saber, poder, etc. Quando se dá a dissolução das visões metafísico-religiosas do mundo e das correspondentes relações hierárquicas - cujo início pode ser datado nas Guerras Religiosas dos séculos XVI e XVII, na reforma protestante e suas conseqüências (separação Estado e Igreja e desenvolvimento do princípio da tolerância religiosa) culminando nos ideais libertários e processos constituintes da Revolução Francesa- e o homem se vê liberto dos entraves e amarras que lhe eram impostas pela tradição e passa a considerar-se livre, soberano e senhor de si mesmo, cria-se um problema: como explicar e justificar moralmente a coerência e unidade de uma sociedade formada por sujeitos livres e iguais, onde cada um clama pela liberdade de decidir o que bem entender sobre seu destino. Com o florescimento dos ideais da modernidade - da época moderna, na qual a consciência histórica rompe com o tradicionalismo de continuidades naturalmente dadas; onde a prática política é compreendida sob o signo da autodeterminação e auto-realização; e o domínio político deve legitimar-se no discurso racional<sup>6</sup> - surge uma nova concepção dos princípios e normas que regulam e dão forma à organização da convivência humana. Esta, com a anulação das influências que os poderes exteriores (extra-mundanos) poderiam exercer sobre as formas de estabelecimento dos vínculos normativos, deixa de ter uma resposta única aprioristicamente estabelecida. Os poderes extra-mundanos, bem como os valores das tradições culturais, os processos de socialização, as estruturas da personalidade, os motivos e as orientações da ação, enfim, os mais diferentes aspectos da vida social, são postos sob o severo jugo da reflexão, da crítica e autocrítica, que parece levar aos extremos o enunciado sofístico de que “o homem é a medida de todas as coisas”(Protágoras).

As sociedades modernas caracterizam-se, portanto, pelo distanciamento em relação aos padrões históricos exemplares e pela necessidade de criarem, a partir de si mesmas, tudo o que é normativo. Apresentam-se como plenamente responsáveis por seus próprios limites, dependendo apenas de suas motivações e impulsos, das escolhas, opções e

---

<sup>6</sup> Ver Habermas, Jürgen. “Soberania popular como procedimento: um conceito normativo de espaço público”. *Novos Estudos CEBRAP*, n.26, p.100-113, mar. 1990.

decisões dos indivíduos que as constituem. Pretendem, na ausência de modelos pré-estabelecidos, compreender-se a si mesmas, extraindo os seus princípios normativos de seu próprio dinamismo. Não há mais plenas garantias exteriores de que as relações de convivência, os laços de solidariedade e de respeito mútuo possam ser mantidos automaticamente. As razões para mantê-los devem ser descobertas ou construídas pelos próprios indivíduos. Quer dizer, os indivíduos devem escolher como pretendem permanecer e viver juntos, o que significa que as formas de integração sociais, as instituições públicas, os arranjos institucionais, as configurações do poder, enfim, as estruturas normativas em geral, não mais derivam sua legitimidade e validade da obediência a uma ordem moral prévia, ou na perseguição a uma específica e particular concepção de vida boa, ou na lei de Deus, ou no terror e medo às punições. A legitimidade dos princípios normativos, a aceitação livre de coerção de formas institucionalizadas e coletivas de conduta, funda-se na vontade consciente e reflexiva dos cidadãos considerados como indivíduos livres e iguais.

Dentre as imagens que nos podem ser suscitadas pela palavra modernidade, pelo seu ideal normativo, a da criação voluntária do elo social é uma das que se destaca de modo proeminente e apresenta-se, também, como sua permanente fonte de conflitos e problemas<sup>7</sup>. Quando a tradição é destronada de seu pedestal, tornando-se mais e mais inoperante, e o costume é irreparavelmente corroído em seu poder normativo, a legitimidade dos principais fenômenos tais como normas, poder, conhecimento, justiça, etc., deixa de ser um fator puramente natural e passa a ser conscientemente construída. Nas palavras de Habermas,

“o mundo moderno se distingue do antigo pelo fato de se abrir ao futuro, o começo do novo epocal repete-se e perpetua-se a cada momento do presente, o qual a partir de si gera o que é novo. A modernidade não pode e não quer continuar a ir colher em outras épocas os critérios para sua orientação, ela tem de criar em si própria as normas por que se rege. A modernidade vê-se a si própria sem que a isso possa fugir. Assim, se explica a hipersensibilidade com que vê a si própria, o dinamismo das

---

<sup>7</sup> Trata-se de uma das características definidoras da modernidade: o rompimento com o passado exemplar, um corte radical com a história marcadamente tradicional, a dissolução da força normativa dos mitos religiosos, dos valores tradicionais e dos modos de vida costumeiros a fim de construir um admirável mundo novo a partir das cinzas do antigo. E esse corte radical, essa ruptura, passa a ser a afirmação pura do presente - tomado como um valor em si mesmo - marcado pela abertura à crítica permanente, à possibilidade irrestrita de crítica da tradição.

tentativas de se ‘estabelecer’ a si própria se têm registrado continuamente até nossos dias”<sup>8</sup>.

O fato de as sociedades modernas, na ausência de modelos pré-fixados, serem forçadas a compreenderem-se a si mesmas, extraíndo de seu próprio dinamismo os princípios normativos que regulam seus conflitos e conferem uma certa coesão interna e estabilidade à vida social, revela-se, para Habermas, como uma permanente fonte de inquietação. A consciência de si mesma da sociedade moderna desperta a necessidade sempre renovada de uma autocertificação e autocompreensão. No caso das normas e regras de conduta social, onde buscar esta autocertificação? Como construir a autocompreensão normativa nas sociedades modernas? Considerando que na concepção moderna de sociedade, busca-se substituir as éticas comunitárias e religiosas por uma ética baseada na auto-realização e autodeterminação individual, na “afirmação de si” do indivíduo, na soberania do sujeito que faz valer seu próprio discernimento, onde pode ser encontrado um fundamento normativo objetivamente válido para regular ou permitir a existência de uma livre pluralidade de valores e a coexistência pacífica de diferentes modos de vida? É importante observar que esta concepção de sociedade traz consigo a noção de indivíduo moderno, isto é, da subjetividade moderna marcada pelos ideais de auto-realização e autonomia igual, de liberdade e autenticidade (as particularidades potencialmente infinitas que marcam o caráter próprio e único de cada personalidade), de auto-reflexividade e autodeterminação. Isto significa que para serem legítimas as normas devem não apenas promover e assegurar a integração social, mas também possibilitar a manutenção das diferenças e peculiaridades individuais, devem, portanto, estar adaptadas ao reconhecimento das liberdades subjetivas dos sujeitos.

Assim entendida, esta concepção de vida social acentua a tensão entre o sujeito e a norma, podendo conduzir-nos tanto ao dogmatismo autoritário quanto à indiferença do relativismo céptico. Aceitando a hipótese de que a ordem social somente é assegurada quando existir um certo equilíbrio entre estes dois termos, sujeitos e normas, e considerando que no projeto da modernidade cada sujeito aparece como realidade individual autônoma e autêntica, onde podemos localizar, nas sociedades modernas, um conjunto de normas que seja dotado de um mínimo de universalidade capaz de criar formas de sociabilidade e de solidariedade que assegurem uma espécie de equilíbrio entre

---

<sup>8</sup> Habermas Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p.18

as diversas aspirações de diferentes grupos de seres humanos, que permita a cada indivíduo ou grupo humano encontrar espaços para que busque seus próprios objetivos idiossincrásicos, únicos e particulares ? O projeto da modernidade traz consigo esse dilema: se cada sujeito aparece resguardado em sua autonomia e autenticidade, como explicar o reconhecimento e a adesão do sujeito às normas? Como conciliar o ideal moderno e “burguês” da afirmação de si, do individualismo e do particularismo, da auto-realização e da autodeterminação, com as exigências inexoráveis da vida comunitária, erigida em normas e valores dotados de universalidade que, de certo modo, constroem e restringem as liberdades individuais? Em outras palavras, onde localizar as bases da dimensão gregária dos homens nas sociedades modernas? O que está em questão aqui é a própria possibilidade de se pensar, no contexto de desencantamento do mundo e de secularização das formas de vida, a exequibilidade de uma fundamentação moral das formas de integração social e dos ordenamentos políticos nas sociedades modernas.

Percebe-se, portanto, que o tema da normatividade tem a ver com uma investigação acerca dos modos legítimos de estabelecer as normas, regras e princípios básicos de organização da vida coletiva. E, como tal, ao longo da história, tem sido interpretado e equacionado de diversas formas e recebido as mais variadas propostas de solução. Na presente dissertação, não pretendemos, por mais que sejamos tentados a fazê-lo, realizar uma reconstrução da trajetória histórica do tema, mas tão somente apresentar, inicialmente (no cap. II), algumas características de sua manifestação nas sociedades modernas, buscando analisar e comparar dois tipos de interpretação: de um lado, a de Max Weber, segundo a qual às estruturas normativas nas sociedades modernas não mais é possível apresentar uma justificação moral que lhes confira legitimidade; de outro lado, as de John Rawls e Jürgen Habermas, que buscam afirmar, com projetos teóricos distintos, o caráter moral da política moderna, procurando esclarecer a conexão entre moralidade e fundamentação racional dos ordenamentos jurídico-políticos. Após a apresentação destes distintos enfoques teóricos, pretendemos (nos caps. III e IV) realizar a análise de duas versões da teoria democrática contemporânea, a saber, a teoria da sociedade civil de Cohen e Arato e a teoria da escolha racional, particularmente, nas versões de Jon Elster e Fábio W. Reis, tentando ver em que medida a reconstrução do conceito de sociedade civil, realizada por Cohen e Arato, pode nos auxiliar na percepção e enquadramento analítico dos fundamentos ético-morais dos modos democráticos de estabelecimento dos vínculos normativos nas sociedades contemporâneas. Em outras palavras, com a análise destes dois

modelos normativos de democracia discutir-se-á qual a pertinência do conceito de sociedade civil para pensar o espaço social e as formas de coordenação da ação social que possibilitem localizar as bases de legitimidade da normatividade nas sociedades contemporâneas. A questão é a seguinte: para pensar a emergência de normas dotadas de legitimidade<sup>9</sup> e de um mínimo de universalidade, isto é, que sejam aceitas e reconhecidas pelos sujeitos independente de coerção, repressão ou dominação pela força, será necessária o recurso de um terceiro princípio gerador de sociabilidade, a sociedade civil, ou podemos enquadrá-la analiticamente nos dois princípios tradicionais de geração de sociabilidade, o mercado e o Estado? Estes dois princípios são suficientes para analisar o surgimento de uma normatividade legítima que mantenha tanto a autonomia, liberdade e afirmação de si quanto as possibilidades de solidariedade, os ideais de igualdade e espírito comunitários entre os indivíduos? Qual a importância da reconstrução do conceito de sociedade civil para o mapeamento dos problemas suscitados pelo ideal moderno de cidadania que valoriza, simultaneamente, de um lado, o ethos antigo, o ideal clássico do civismo igualitarista, da solidariedade e do espírito comunitário e, de outro lado, o ideal de autonomia e liberdades individuais?

---

<sup>9</sup> ) Entendemos por legitimidade o fundamento, amplamente compartilhado e reconhecido pelos cidadãos, das relações de obrigação e autoridade. O que queremos investigar é se este fundamento pode ser instituído pela própria sociedade, sendo justificado racionalmente, mantendo um mínimo de universalidade, ou será ele sempre a expressão de um particularismo decorrente das relações de força e de poder vigentes numa determinada sociedade, em certa época e lugar.

## **Capítulo II - Os dilemas da relação entre o sujeito e a norma na vida social moderna: Weber, Rawls e Habermas.**

Dentre as diversas interpretações e respostas dadas ao problema do inarredável conflito de valores que é inerente a toda e qualquer forma de organização social e que, por conseguinte, também está na base do problema da fundamentação legítima da normatividade, a de Weber é vista como uma das mais frutíferas e é tida por vários teóricos como ponto de referência à compreensão dos dilemas da modernidade, talvez nem tanto pelas soluções sugeridas quanto pela acuidade, exuberância e profundidade de suas reflexões e originalidade de seu diagnóstico.

Segundo a interpretação convencional, Weber vê o nascimento e surgimento das sociedades modernas como um processo de racionalização crescente das mentalidades, ações e condutas individuais, bem como das formas de integração social e convivência coletiva. A aurora desse processo, Weber a situa no momento em que as religiões e visões do mundo tradicionais vão se racionalizando e quando certos processos de ação vão se estruturando de acordo com uma racionalidade formal de meios e fins.

Nas sociedades ocidentais modernas, este processo de racionalização é visto por Weber sob duas dimensões que apresentam certas “afinidades eletivas” entre si: a racionalização social (ou modernidade social) e a racionalização cultural (ou modernidade cultural). A primeira, caracteriza-se pelo surgimento e desenvolvimento de complexos de ação autônomos e impessoalizados, que tendem crescentemente a escapar do controle consciente dos indivíduos e que se manifestam através de uma lógica de operação, dinâmica e mecanismos anônimos e transindividuais. Trata-se da diferenciação e autonomização de dois subsistemas. De um lado, a economia capitalista regulada pelo *medium* dinheiro. De outro, o Estado moderno, regulado pelo *medium* poder, caracterizado pelo emprego legítimo da força e por um corpo burocrático de funcionários especializados. A segunda, tem a ver com a dessacralização das visões de mundo tradicionais, a fragmentação da unidade das visões de mundo outrora estabelecida pelas imagens religiosas e metafísicas do mundo e sua substituição por esferas axiológicas diferenciadas em três campos autônomos de valor: a ciência e a técnica, regidas pela racionalidade cognitiva instrumental, penetrando nas várias dimensões da vida quotidiana; a moral, orientada pela racionalidade prático-moral e marcada pela autonomização do direito positivo racional-formal e pela distinção entre as éticas da convicção e da

responsabilidade; a arte, caracterizada pelo surgimento de uma subjetividade emancipada das convenções cognitivas e prático morais.

É sobre essas duas tendências que Weber elabora seu diagnóstico da modernidade. À crescente independência dos sistemas de ação instrumental corresponde a tese da perda de liberdade, e à diferenciação das esferas autônomas de valor a tese da perda de sentido. Em relação à primeira, trata-se da sobejamente conhecida descrição da “jaula de ferro”: a ameaça da perda de liberdade do indivíduo frente a crescente autonomia dos empreendimentos dos mercados capitalistas e da racionalização e burocratização do Estado moderno<sup>10</sup>. Quanto à segunda, com a dissolução da unidade das imagens religiosas e metafísicas do mundo a razão destruiu sua própria universalidade e no lugar dessa unidade emerge uma pluralidade irreconciliável de valores. Para Weber, a diferenciação das esferas de valor tornou impossível tanto a unidade ética quanto teórica do mundo<sup>11</sup>. O

---

<sup>10</sup>) Esta tese podemos vê-la no seguinte texto de Weber: “Um dos componentes fundamentais do espírito do moderno capitalismo, e não apenas deste, mas de toda cultura moderna: a conduta racional baseada na idéia de vocação, nasceu (...) do espírito da ascese cristã (...) O puritano quis tornar-se um profissional (*Berufsmensch*), e todos tiveram que segui-lo. Pois quando o ascetismo foi levado para fora dos mosteiros e transferido para a vida profissional, passando a influenciar a moralidade secular, fê-lo contribuindo poderosamente para a formação da moderna ordem econômica e técnica ligada à produção em série através da máquina, que atualmente determina de maneira violenta o estilo de vida de todo o indivíduo nascido sob esse sistema, e não apenas daqueles diretamente atingidos pela aquisição econômica, e, quem sabe, o determinará até que a última tonelada de combustível tiver sido gasta. De acordo com a opinião de Baxter, preocupações pelos bens materiais somente poderiam vestir os ombros do santo ‘como um tênue manto, do qual toda hora se pudesse despir’. O destino iria fazer com que o manto se transformasse numa prisão de ferro. Desde que o ascetismo começou a remodelar o mundo e a nele se desenvolver, os bens materiais foram assumindo uma crescente, e, finalmente, uma inexorável força sobre os homens, como nunca antes na história. Hoje em dia - ou definitivamente, quem sabe - seu espírito religioso safou-se da prisão. O capitalismo vencedor, apoiado numa base mecânica, não carece mais do seu abrigo. Também o róseo caráter de sua sucessora: a *Aufklärung* parece estar desvanecendo irremediavelmente, enquanto a crença religiosa no ‘dever vocacional’, como um fantasma, ronda em torno de nossas vidas.(...)Ninguém sabe ainda a quem caberá no futuro viver nessa prisão, ou se, no fim desse tremendo desenvolvimento, não surgirão profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascimento de velhos pensamentos e idéias, ou ainda se nenhuma dessas duas - a eventualidade de uma petrificação mecanizada caracterizada por esta convulsiva espécie de autojustificação (*sich wichtig nehmen*). Nesse caso, os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como ‘especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado’”. Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 10ª ed. Trad. de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo, Pioneira, 1996, p.130-131.

<sup>11</sup>) Essa tese pode ser vislumbrada no texto “A ciência como vocação” na passagem em que Weber discute a possibilidade ou impossibilidade de defender cientificamente pontos de vista práticos e interessados: “A defesa ‘científica’ é destituída de sentido em princípio porque as várias esferas de valor do mundo estão em conflito inconciliável entre si. O velho Mill, cuja filosofia não elogia sob outro aspecto, tinha razão, neste ponto, ao dizer: se partimos da experiência pura, chegaremos ao politeísmo. É uma formulação rasa, e parece paradoxal, mas não obstante há verdade nela. Voltamos a compreender hoje, pelo menos, que alguma coisa pode ser sagrada não só a despeito de não ser bela, mas porque não é bela, e na medida em que não é bela. Isto está documentado no capítulo 53 do Livro de Isaías, e no Salmo 21. E, desde Nietzsche, compreendemos que uma coisa pode ser bela não só apesar do aspecto no qual não é boa, mas antes nesse aspecto mesmo. Isso foi expresso anteriormente nas *Fleurs du Mal*, nome que Baudelaire deu ao seu livro de poemas. É um lugar comum observar que uma coisa pode ser verdadeira, embora não seja bela nem sagrada nem boa. De fato, ela



que existe é uma pluralidade de valores soltos sem nenhuma ligação necessária entre si a não ser a possibilidade de serem racionalizáveis sob os critérios das relações formais de meio e fim, sem que, com isso, seja preciso uma justificação moral. Podemos derivar daí o paradoxo presente no diagnóstico weberiano da modernidade: como é possível conciliar a inevitável racionalização - com suas conseqüências: a massificação, a normalização e a estandardização, no âmbito da vida social; e a ampliação da diversidade e dos conflitos imanente às esferas de valor, no âmbito da cultura - com a liberdade do indivíduo - a crença iluminista de que a razão é o lugar da livre ação onde cada um poderia escolher e agir segundo seus próprios valores. Em outros termos, se Weber constata a existência de um mundo marcado por uma multiplicidade de valores equivalentes e conflitantes, aos quais correspondem esferas autônomas entre as quais não pode ser estabelecida uma ordem em termos de critérios de escolha universalmente aceitos, como explicar a vigência de certas formas de integração social e ordenamentos políticos legítimos que assegurem a organização e manutenção da sociedade, bem como que promovam a liberdade e as possibilidades de surgimento de novos valores e novas formas de sociabilidade? Se estão em curso certos processos de racionalização, qual papel Weber reserva à vontade singular, à liberdade e à consciência dos sujeitos - realidades individuais autônomas e autênticas - na criação e organização das formas de sociabilidade? Enfim, qual o espaço que Weber concede aos atos voluntários dos sujeitos? Essa preocupação com as condições da liberdade moderna podemos encontrá-la nos próprios textos de Weber:

“é totalmente ridículo ver qualquer ligação entre o alto capitalismo de hoje - como está sendo importado pela Rússia e como existe na América - e a democracia ou a liberdade, em qualquer sentido dessas palavras. Não obstante, tal capitalismo é resultado inevitável do nosso desenvolvimento econômico. A questão é: como são possíveis a liberdade e a democracia, a longo prazo, sob o domínio do capitalismo altamente desenvolvido? A liberdade e a democracia só são possíveis quando a vontade resoluta de uma nação de não permitir que a governem como carneiros, surge prematuramente. Somos ‘individualistas’ e partidários das instituições ‘democráticas’, ‘contra a corrente’ das constelações materiais. Quem desejar acompanhar uma tendência evolutiva deve abrir mão desses ideais

---

pode ser verdadeira precisamente nestes aspectos. Mas todos esses casos são os mais elementares na luta em que os deuses das várias ordens e valores se estão empenhando. Não sei como poderemos desejar decidir ‘cientificamente’ o valor da cultura francesa e alemã; pois aqui, também, deuses diferentes lutam entre si, agora e em todos os tempos futuros”. Weber, Max. Cap. V- “A ciência como vocação”, in: *Max Weber: Ensaio de Sociologia*, 5ª ed., organização e introdução de H.H. Gerth e C. Wright Mills, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Guanabara, 1982, p.174-175.

antiquados o mais depressa possível. A origem histórica da liberdade moderna teve certas condições preliminares excepcionais que jamais voltarão a repetir-se”<sup>12</sup>.

Podemos tentar esclarecer os termos deste paradoxo tomando como referência, inicialmente, a noção de sujeito-agente pressuposta na concepção de sociologia de Weber; em seguida, ver como Weber articula a noção de sujeito-agente com a noção de dominação legítima e esta com o ordenamento de certas relações sociais fundamentais.

Em Weber, a noção de sujeito-agente está intimamente associada com a própria concepção de sociologia, pois frente ao politeísmo e a recusa da universalidade de valores, a sociologia, se almeja obter algum conhecimento objetivo, alguma classificação, conceituação e ordenamento da realidade humana, de suas manifestações e realizações, deve construir seu esquema analítico tomando como fundamento a ação do indivíduo ou de um maior número de indivíduos. A sociologia, para Weber, é uma ciência essencialmente individualista quanto ao método e está “voltada para a compreensão interpretativa da ação social e, por essa via, para a explicação causal dela no seu transcurso e nos seus efeitos”. A ação, Weber a define como “um comportamento humano ao qual o agente ou os agentes atribuem um sentido subjetivo” e a ação social, por sua vez, é definida como uma modalidade específica de ação: “é aquela ação do agente orientada significativamente pelo comportamento dos outros, isto é, a qual o agente associa um sentido subjetivo, conforme a conduta dos outros”<sup>13</sup>. Por sentido subjetivo Weber refere-se àquele subjetivamente visado pelo agente e não a qualquer “sentido objetivamente ‘correto’ ou algum sentido ‘verdadeiro’ obtido por indagação metafísica”<sup>14</sup>, nem está associado com a busca da gênese da ação e muito menos com processos psicológicos. O que Weber pretende é tão somente compreender interpretativamente as ações orientadas por um sentido subjetivo enquanto motivo, meio e fim da ação. Segundo interpretação de Saint-Pierre, para Weber,

---

<sup>12</sup>) Weber Max. *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik*, v.XII, p. 347, apud. Gerth, H.H.; Mills, C. Wright: Introdução. In: *Max Weber: ensaios de sociologia*. 5ª ed., organização e introdução de H.H. Gerth e C. Wright Mills, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Guanabara, 1982, p. 91.

<sup>13</sup>) Ver Weber, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v.1, tradução da 5ª. edição revista, anotada e organizada por Johanes Winckelmann. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília, UnB, 1991.

<sup>14</sup>) Idem, p. 6.

“o elemento diferenciador entre uma mera ‘conduta’ e uma ‘ação’ está constituído pelo sentido. É precisamente pelo adiçãoamento do sentido que uma conduta se converte para o cientista social em uma ação (...) A significação, para o agente, encontra-se relacionada com: os motivos (conscientes ou inconscientes) que levaram à ação; a inserção da ação efetiva no fluir dos acontecimentos; e as conseqüências que a ação desencadeou. A composição desses três fatores na mente do agente constitui o significado subjetivo. Há de se ter em conta o fato de que muitas vezes os motivos reais não são representados de maneira clara pelo ator, como às vezes este também não consegue abarcar a totalidade das conseqüências de sua ação, e inclusive estas podem transcender sua própria vida. A reconstituição desses três elementos pelo observador constitui o significado objetivo da ação”<sup>15</sup>

O sentido, portanto, está associado ao modo como se encadeia o processo de ação, considerando a ação efetiva com um sentido como um meio para alcançar um fim subjetivamente visado pelo agente ou pelos agentes. A partir da noção de sentido, segundo Cohn, Weber acredita ser possível pensar a unidade de vários processos de ação:

“é somente através da busca do sentido que a sociologia pode lograr compreender os nexos entre os diversos elos significativos de um processo particular de ação e reconstruir esse processo como uma unidade que não se desfaz numa poeira de atos isolados”<sup>16</sup>.

E para obter êxito no propósito de compreender precisamente a conexão de sentido das ações e poder estabelecer alguma ordem de relações entre diferentes modalidades de fenômenos, a sociologia de Weber, como dito linhas acima, deve focalizar a ação de agentes individuais. Para G. Cohn,

“a importância fundamental da referência ao agente individual consiste em que ele é a única entidade em que os sentidos específicos [das] diferentes esferas da ação estão simultaneamente presentes e podem entrar em contato. Ou seja, se as diversas esferas da existência correm paralelas, movidas pelas suas legalidades próprias e se está afastada a idéia de alguma delas ser objetiva e efetivamente determinante em relação às demais, a análise das relações entre elas (ou melhor, entre seus sentidos) só é possível com referência a essa entidade que as sustenta pela sua ação e é portadora simultânea de múltiplas delas: o agente individual”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> ) Saint-Pierre, Héctor L. 2ª. ed. *Max Weber: entre a paixão e a razão*. Campinas, Unicamp, 1994, p. 54. (destaques no original).

<sup>16</sup> ) Cohn, Gabriel. Introdução. In: *Max Weber: sociologia*. Organizador Gabriel Cohn. São Paulo, Ática, (Grandes cientistas sociais, n.13), 1979, p. 28.

<sup>17</sup> ) Idem, p. 29.

Essa referência ao agente individual como elemento fundamental da explicação sociológica implica que, para Weber, determinadas formações sociais e conceitos coletivos, tais como Estado, nação, sociedades por ações, cooperativas, economia, etc., são destituídos de uma realidade substantiva própria, pois “essas formações nada mais são do que desenvolvimentos e concatenações de ações específicas de pessoas individuais, pois só estas são portadoras ‘compreensíveis’ para nós de ações orientadas por um sentido”<sup>18</sup>. Ou seja, são os agentes individuais os portadores de sentido, e estes agentes aparecem na concepção weberiana de sociologia como sujeitos e não meramente como simples suportes empíricos de sentidos determinados inexoravelmente por estruturas sociais analisáveis sem consideração pelas vontades, intenções e opções dos sujeitos-agentes<sup>19</sup>. Segue-se que o conceito de sentido subjetivo aparece como um atributo da consciência do(s) sujeito(s), e aparece como tal porque Weber assume uma “pressuposição transcendental” em suas formulações, a saber, a do sujeito dotado de autonomia e liberdade, capaz de posicionar-se frente ao politeísmo de valores, de realizar uma escolha entre estes e, por conseguinte, apto a ser um criador de novos valores e gerador de cultura. O pressuposto fundamental da sociologia compreensiva de Weber é a afirmação do agente individual como sujeito “cultural”, entendendo a cultura como

“uma sessão limitada da infinitude desprovida de sentido do devenir universal, à qual os seres humanos atribuem sentido e significação. Ela seria tal, inclusive para os homens que se opuseram a um cultura concreta, tomando-a como seu mortal inimigo, exigindo um ‘retorno à natureza’. De fato, só puderam chegar a essa tomada de posição, enquanto referiram essa cultura concreta a suas idéias de valor, e a julgaram ‘demasiado frívola’. É este fato puramente lógico-formal que mencionamos aqui, quando nos referimos à vinculação necessária do ponto de vista lógico de todos os indivíduos históricos com ‘idéias de valor’. A premissa transcendental de toda ciência da cultura não consiste em que encontremos plena de valor uma determinada cultura, ou qualquer cultura em geral, mas consiste em que somos homens de cultura, dotados da capacidade e da vontade de

---

<sup>18</sup>) Weber, Max. Op. cit., p. 9. A esse respeito, a interpretação de Saint-Pierre (op.cit., p.55) é sugestiva: “em definitivo: a Sociologia, para Weber, em sua busca de compreensão do significado, deve chegar ao elemento básico do mundo cultural, o indivíduo, o átomo portador de sentido e único capaz de conferi-lo às estruturas supra-individuais. Note-se que este individualismo subjacente na teoria weberiana não é simplesmente produto de um processo analítico, mas também o fundamento ontológico de sua concepção do mundo cultural e de sua metodologia”.

<sup>19</sup>) Sobre este ponto, ver COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1979, p. 141.

tomar conscientemente posição diante do mundo, e de conferir-lhe sentido”<sup>20</sup>.

Se Weber assume a pressuposição de que os sujeitos são homens de cultura, capazes de se posicionarem diante do mundo, então também é aceitável supor que, a despeito da onipresença dos processos de racionalização, os sujeitos, em princípio, ainda podem desfrutar da liberdade de escolher entre os diversos e conflituosos cursos alternativos de ação, podendo eleger os fins pelos quais orientam suas ações e formar suas preferências de vida, conferindo um sentido ou uma intencionalidade às suas ações<sup>21</sup>. Aqui tocamos num ponto essencial ao nosso tema: quais seriam, então, os critérios de escolha, ou melhor, quais as orientações normativas dos sujeitos na hierarquização dos valores, na definição dos fins de suas ações e nas tomadas de posições frente ao mundo?

Podemos responder essa pergunta introduzindo as duas fontes éticas de normatividade na vida social apresentadas por Weber, simultaneamente opostas e complementares entre si: a ética da convicção e a ética da responsabilidade. A ética da convicção é uma ética absoluta, do tudo ou nada, assenta-se na pureza das intenções, sem atentar para as condições objetivas e as conseqüências de sua realização. Caracteriza-se pelo empenho em manifestar de forma rígida e inflexível uma petrificada hierarquia de convicções e valores<sup>22</sup>. A ética da responsabilidade, por sua vez, reúne a racionalidade orientada a fins e valores e o cálculo dos resultados. Volta-se para a análise e avaliação lúcida e reflexiva das conseqüências que decorrem das ações e envolve, portanto, um certo distanciamento e sobriedade na busca eficaz e esclarecida de certos fins. Considerando estas duas orientações normativas, o sujeito é colocado em situações onde ele ou reconhece a existência de uma diversidade de direções possíveis de ação com a possibilidade de as diversas direções terem importância e influência distintas dependendo da observação das condições e circunstâncias e do cálculo das conseqüências, ou orienta sua ação na direção de um valor absoluto, único e inquestionável, cego às conseqüências.

---

<sup>20</sup>) Weber apud Saint-Pierre, op. cit., p. 34.

<sup>21</sup>) Talvez seja importante lembrar que em Weber o sentido da ação está associado à noção de fim, pois permanecem estranhos à compreensão todos os processos ou estados em que não se exprima um sentido, desde que eles aparecem na ação na relação de meios ou de fim. Reiterando o que dissemos linhas acima, o sentido não é atributo de um objeto, mas sempre expressão de uma intencionalidade. Assim, em Weber toda ação é comportamento teleológico, expressão de uma escolha.

<sup>22</sup>) Segundo Weber, “esta ética não é brincadeira. O mesmo que se disse da causalidade na ciência se aplica a ela: não é um carro que podemos parar à vontade; é tudo ou nada”. Weber, Max: Cap. IV- “A Política como

E nessas situações, ninguém pode ajudá-lo, nem mesmo a sociologia, já que esta se vê impossibilitada de oferecer razões universalmente aceitas que justifiquem ou prescrevam tal ou qual conduta. Os sujeitos terão de recorrer unicamente às suas consciências individuais, aos seus modos particulares de pensar, sentir, julgar e agir. Deste modo, a lógica própria e os princípios inerentes a cada esfera de valor podem ser conciliados no código geral de uma ética de conduta individual que não mais consegue ou não pode ser justificada moralmente.

Bem, diante da impossibilidade de dizer qual das duas orientações normativas consideradas por Weber pode ser dita como sendo moralmente correta ou justa, e levando em conta o diagnóstico weberiano da modernidade, com suas duas tendências - a tese da perda de sentido, segundo a qual não há critérios objetivos e universalmente válidos para orientar o julgamento, a hierarquização e a justificação das diferentes e, muitas vezes, conflituosas opções valorativas, e a tese da perda da liberdade, em que o aumento desmesurado da preocupação com bens materiais tenderia a tornar os homens meras peças de gigantescas engrenagens cujo funcionamento independe da vontade consciente dos sujeitos - , poder-se-ia afirmar, então, que Weber nos conduz ao relativismo e à impossibilidade de pensar, a partir do conteúdo subjetivo da consciência empírica dos agentes, uma ordenação das relações de convivência e das formas de sociabilidade? Aqui, talvez a noção de luta e o conceito de dominação legítima possam ser úteis para entender como certa ordem de relações e formas de integração social podem ser criadas e mantidas. Ambos ocupam um lugar de destaque na caracterização da vida social e no esquema analítico de Weber. As idéias de luta e de dominação são, para Weber, elementos centrais de toda relação social e, portanto, são indispensáveis para a compreensão de como uma ordem social é estabelecida, isto é, através delas podemos compreender como nos textos de Weber sujeitos autônomos e livres, dotados de vontades próprias, se submetem a certas normas e regras que se lhes apresentam como constrangimentos legítimos de suas escolhas e de suas ações.

No que se refere ao conceito de luta, à concepção “agonística” da vida cultural, no sobejamente conhecido ensaio sobre “o sentido da neutralidade axiológica das ciências sociológicas e econômicas”, podemos ler a seguinte passagem:

---

Vocação”. In: *Max Weber: Ensaios de Sociologia*, 5ª ed., organização e introdução de H.H. Gerth e C. Wright Mills, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Guanabara, 1982, p. 143.

“somente se pode falar de problemas realmente solucionáveis por meios empíricos nos casos em que procuremos os meios apropriados a um fim dado de modo absolutamente unívoco. A proposição ‘x é o único meio para y’ não passa, na realidade, da simples inversão da proposição ‘a x segue-se y’. O conceito de ‘adaptabilidade’(e todos os similares) nunca oferece - e isto é essencial - a mínima informação acerca das avaliações últimas em que se fundamenta. Ao contrário, limita-se a ocultá-las. (...) Conforme o modo como se interpreta esse conceito é possível dizer-se que no domínio da cultura tudo é ‘adaptado’ ou nada é ‘adaptado’. **Pois é impossível eliminar a luta de qualquer vida cultural. Podem-se modificar os seus meios, o seu objetivo e mesmo sua orientação básica e os seus portadores, mas ela própria não pode ser suprimida (...)** a luta encontra-se em toda parte e por vezes afirma-se tanto mais quanto menos é percebida ou quando adota no seu transcurso a forma de uma omissão cômoda ou de uma complacência ilusória ou enfim quando se exerce sob a capa da ‘seleção’. A ‘paz’ significa apenas um deslocamento das formas, dos adversários ou do objeto da luta, ou finalmente das chances de seleção. É evidente que nada se pode dizer em geral sobre se essas mudanças podem sustentar a prova de um julgamento de valor ético ou de qualquer outro tipo. Uma coisa no entanto é segura: **quando se decide avaliar uma ordenação das relações sociais de qualquer natureza é preciso examinar sempre e sem exceções a que tipo de pessoas ela oferece as maiores chances de tornarem-se dominantes pela via da seleção externa ou interna** (entendendo-se ‘interna’ como referente aos motivos da ação). Pois, além do mais, não só o exame empírico jamais é realmente exaustivo como também inexiste a base fatural para um avaliação que pretenda ter uma validade conscientemente subjetiva ou objetiva. Gostaria de recordar isso pelo menos àqueles colegas que crêem na possibilidade de operar com conceitos unívocos baseados na idéia de ‘progresso’ no tratamento de desenvolvimentos sociais”<sup>23</sup>.

Num contexto hitórico-social em que predomina a diversidade de valores conflitantes, estes são hierarquizados praticamente por homens concretos que, em princípio, podem orientar sua ação tanto pela ética da convicção quanto pela ética da responsabilidade, dependendo das circunstâncias, condições e situações em que se encontram, e que buscam afirmar valores específicos e lutam para torná-los efetivamente dominantes, ou lutam entre si buscando apropriar-se de bens que já são simbólica e materialmente valorizados pela comunidade, para, então, de posse destes bens, cujo valor e poder são amplamente reconhecidos e compartilhados, poderem exercer a dominação legítima sobre outros homens. Segundo interpretação de Cohn,

---

<sup>23</sup> Weber apud Cohn, Gabriel. Introdução. In: *Max Weber: sociologia*. Organizador Gabriel Cohn. São Paulo, Ática, (Grandes cientistas sociais, n.13), 1979, p. 17.

“a luta a que Weber se refere não diz respeito a uma configuração de uma consciência que transcende os homens empíricos, mas sim a uma orientação básica nas condutas reciprocamente referidas dos agentes sociais. Refere-se estritamente a conteúdos subjetivos da ação de cada qual e não tem qualquer desenvolvimento fora das suas ações efetivas. Quanto à dominação, trata-se de um conceito fundamental em Weber, quando nada porque permite associar duas premissas do seu esquema analítico: a da existência na vida social de uma multiplicidade de valores equivalentes (...) e a da escassez como pano de fundo de toda ação social. Da associação de ambas deriva a idéia de uma apropriação diferencial de bens valorizados materiais e simbólicos, que se tornam objetos de uma disputa, latente ou aberta, acerca da sua distribuição social e da sua persistência na condição de valorizados em detrimento de outros possíveis. Mais especificamente, a dominação, que envolve a possibilidade de obter-se obediência, repousa na legitimação dos dominados dos valores que fundamentam a capacidade de mando dos dominantes. A legitimação implica, portanto, omissão, ou repressão, da busca de valores alternativos pelos dominados”<sup>24</sup>.

Assim, para explicar como se dá “a ordenação de relações sociais de qualquer natureza”, Weber recomenda que o observador volte sua atenção e seus esforços em direção às singularidades da situação histórico-social, às particularidades e especificidades das arenas de luta e espaços do exercício da dominação da sociedade em questão. Resignasse, portanto, a obter um conhecimento estritamente empírico, o que não significa a renúncia à obtenção de objetividade. Para obtê-la, Weber, tendo em conta a complexidade da sociedade, a multiplicidade e uma certa opacidade de muitas das relações causais que produzem a vida social, bem como considerando a inexistência de uma determinação objetiva e intrínseca aos fenômenos, elabora os tipos-ideais de dominação, a saber, a tradicional, a carismática e a racional-legal, associando-os aos motivos subjetivos ou os tipos de ação social que conferem legitimidade aos tipos de dominação: a ação tradicional, determinada por um costume arraigado; a ação afetiva, determinada por afetos, emoções e sentimentos em geral; a ação racional orientada por valores, marcada pela crença absoluta no valor (estético, ético, religioso, etc.) da própria conduta; e a ação racional orientada a

---

<sup>24</sup> ) Cohn, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1979, p. 121. Nessa citação, aparece um conceito que devemos especificar melhor. Trata-se do conceito de “apropriação” (associado com o de escassez), que Cohn retira de Roth ( introdução para a edição norte-americana de *Economia e Sociedade*, 1968). Segundo Cohn, (p. 90) “esse conceito faz sentido em seu esquema [o de Weber] porque ele opera com a premissa de que, na sua existência concreta, os homens agem sempre num contexto de carência, de escassez. A dominação deriva da apropriação diferenciada, e tornada legítima em determinadas condições sociais, de bens materiais e/ou simbólicos escassos”.



fins, orientada pela adequação entre meios e fins. Estes tipos-ideais são vistos como instrumentos metodológicos para estabelecer o significado cultural ou o sentido dos fenômenos, permitindo a obtenção de alguma objetividade na comparação dos aspectos singulares das diferentes situações e épocas históricas, destacando e ordenando o material empírico, conferindo-lhe “a forma lógica e consistente própria do tipo-ideal, permitindo dessa forma refletir dentro do marco lógico sobre a estrutura e conexão de sentido que se apresenta no fluir empírico dos acontecimentos”<sup>25</sup>. É importante observar que as normas e obrigações sociais estabelecidas por estes diferentes tipos de dominação legítima não apresentam nenhum conteúdo moral universalista. Para compreender a coesão interna de sociedades marcadas pela pluralidade conflitante de valores, há que se levar em conta a presença de inevitáveis momentos de violência e de força, de vontade de poder e de domínio. Nesta ótica, Weber nega a possibilidade de uma fundamentação ético-moral dos ordenamentos sócio-políticos, negando, com isso, o caráter moral universalizante da política nas sociedades modernas. A tensão entre sujeitos singulares e normas é aplainada de modo circunstancial, muito mais pelo peso da espada da justiça do que pelo fiel da balança, isto é, mais pela força, poder e dominação, do que pelo consenso moral. A autoridade ou dominação e a crença na legitimidade são sempre um fenômeno empírico, factual, assentado no caráter subjetivo dos sujeitos dominadores e dominados. Por exemplo, no caso da dominação racional legal, característica das sociedades modernas, sua legitimidade Weber a situa no fato das normas serem elaboradas e estabelecidas positivamente e na crença dos sujeitos dominados e dominadores no processo formalmente correto de criação e aplicação destas normas, levado a cabo por um corpo de especialistas, encarnado nas estruturas burocráticas e administrativas do Estado de direito. Os vínculos normativos assim fixados possuem apenas uma validade relativa ao contexto - são legítimos porque existem e têm uma vigência prática, são eficazes na imposição de obediência e na manutenção da dominação -, não necessitam de nenhuma justificação moral racional de cunho universalista - o que seria, segundo Weber, impossível dado a multiplicidade irreconciliável de valores.

Com o auxílio dos tipos-ideais de dominação/legitimação, segundo a interpretação de Gerth e Mills, Weber teria elaborado instrumentos analíticos capazes de dar conta das duas questões essenciais da reflexão sociológica: de um lado, com o conceito de

---

<sup>25</sup> ) Saint-Pierre, Héctor. *Max Weber...*, op. cit., p. 71.

dominação carismática, poder-se-ia explicar como certas estruturas institucionais já consolidadas podem ser abaladas em seus alicerces, como formas rotineiras e metódicas podem mostrar-se inadequadas e insuficientes para lidar com as tensões, conflitos e problemas que assolam uma época e como, conseqüentemente, surgem novas condições e valores novos. No conceito de dominação/legitimação carismática poder-se-ia observar a presença do “legado liberal” em Weber:

“uma situação autenticamente carismática é direta e interpessoal. No contraste entre a vida cotidiana das instituições e a natureza personalizada e espontânea da liderança carismática, podemos discernir facilmente o legado do liberalismo que sempre enfrentou dicotomias semelhantes: massa versus personalidade, a ‘rotina’ versus empresário criador, as convenções das pessoas comuns versus a liberdade interior do pioneiro e do homem excepcional, as regras institucionais versus o indivíduo espontâneo, a monotonia e o tédio da existência ordinária versus o voo imaginativo do gênio”<sup>26</sup>.

De outro lado, com os conceitos de dominação tradicional e racional legal, poder-se-ia explicar como o movimento carismático é rotinizado e incorporado à mecânica e aos procedimentos das instituições e como surgem e consolidam-se a persistência e a regularidade de certas formas de integração e ordenação sócio-políticas. Assim, segundo estes autores, com o contraste entre o carisma e a rotinização tradicional e racional legal, Weber estaria construindo uma concepção dinâmica da história, centrada no “equilíbrio antinômico dos movimentos carismáticos (líderes e idéias) com a rotinização racional (instituições duradouras e interesses materiais)”<sup>27</sup>, que nega a possibilidade de que os processos históricos possam ser determinados de forma linear e unívoca.

Após essa breve exposição de alguns dos pressupostos metodológicos de Weber, podemos voltar à nossa questão inicial: qual o espaço concedido à vontade dos sujeitos na ordenação das relações de convivência nas sociedades modernas. Acreditamos que de acordo com os pressupostos de Weber é aceitável a afirmação de que, mesmo que o diagnóstico weberiano afirme que a singularidade das formas de sociabilidade modernas está na crescente preponderância da dominação racional-legal exercida por meio de um

---

<sup>26</sup>) Gerth, H.H.; Mills, C. Wright: “Introdução”. In: *Max Weber: Ensaio de Sociologia*, 5ª ed., organização e introdução de H.H. Gerth e C. Wright Mills, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Guanabara, 1982, p. 70-71.

<sup>27</sup>) Idem, p. 73.

quadro burocrático especializado e pela vigência de normas abstratas desprovidas de qualquer substância prático-moral e que, perante esta forma de dominação e diante da expansão crescente da economia capitalista de mercado, a única orientação ética (os motivos subjetivos da legitimação) que os sujeitos ainda podem adotar é o utilitarismo (a máxima calculabilidade e previsibilidade das conseqüências da ação), Weber, ao manter os conceitos de luta, de dominação e ação carismáticas, não exclui completamente as possibilidades de surgimento de novas tomadas de posição na luta entre os valores e de uma reordenação da racionalidade dominante em direção ao estabelecimento de novas formas de sociabilidade. Sendo que o pêndulo da história oscila entre os extremos do carisma e da rotinização, e que os indivíduos são sujeitos dotados de autonomia e liberdade, capazes de conferir sentido às suas ações, sempre haveria possibilidades, ainda que restritas nas sociedades modernas, de serem estabelecidas novas formas de relacionamento e constituição dos sujeitos e das normas. É claro que, analisadas a partir dos pressupostos de Weber, quaisquer que sejam essas formas, estariam destituídas de todo e qualquer conteúdo moral universalista. Neste ponto, poderíamos ser levados a perguntar: se em qualquer época histórica, sempre é, em princípio, admissível a possibilidade de renovação dos valores e de reorganização das relações de convivência, por que, segundo Weber, isso não acontece nas sociedades modernas? Por que não são estabelecidos novos valores e novas formas de integração social e de relacionamento entre as pessoas os quais poderiam por em xeque as teses da perda de liberdade e de sentido? Aqui, temos de reportar-nos a outra idéia presente nos escritos de Weber: a de que os homens, embora sejam sujeitos dotados de autonomia e liberdade, capazes de agir orientados por um sentido que é significativo para eles, engendram, no encadeamento de suas ações, algo muito diferente do que intencionavam realizar. Os sujeitos, em suas ações, podem estar bem intencionados, almejando realizar os nobres ideais de liberdade e de igualdade, mas acabam engendrando no encadeamento sucessivo e interdependente de suas ações conseqüências contrárias e motivações iniciais. Podem gerar mecanismos monstruosos e gigantescos que os transformam em meras peças de engrenagem. Realiza-se algo que está oculto em suas ações, que não está imediatamente presente em suas consciências e intenções. Deste modo, devido a constatação dessas conseqüências não intencionais e não previsíveis das ações individuais, que se constituem, ao longo do tempo, em modos ou sistemas impessoais de coordenação da ação, torna-se possível para Weber sustentar,

simultaneamente, as idéias de sujeitos autônomos livres e de racionalização de todas as esferas da vida.

Entretanto, se em Weber há a suposição de um politeísmo de valores irreconciliáveis e de uma ausência ou de uma recusa de critérios universais que pudessem nos dizer quais os valores que são moralmente aceitáveis (no sentido de possuírem a capacidade de estabelecer vínculos normativos legítimos entre os indivíduos), a mesma premissa não pode ser atribuída a outros autores que, partindo de um diagnóstico mais ou menos semelhante ao de Weber - na medida em que reconhecem a existência dos processos de diferenciação das esferas de valor e de complexificação das sociedades modernas -, chegam a propostas radicalmente distintas da do sociólogo de Heidelberg. Especificamente, estamos referindo-nos aos textos de John Rawls e Jürgen Habermas, dois projetos teóricos que buscam, trilhando caminhos alternativos aos de Weber, descobrir ou construir racionalmente critérios morais dotados de um mínimo de universalidade ou generalidade que possam servir de parâmetros para determinar a legitimidade dos ordenamentos político-sociais nas sociedades modernas. Na medida em que apresentam teorias comprometidas com o “esclarecimento”, com a condução consciente da vida, ambos compartilham o propósito iluminista de, mediante o uso da razão pública, desvendar os fundamentos ético-morais das estruturas normativas nas sociedades ocidentais formalmente democráticas.

Apesar dos vários pontos de contato - acreditam na possibilidade de justificar racionalmente certas normas de ação e de avaliação em geral e compartilham a crença na razão pública (a legitimidade associada às condições de publicidade<sup>28</sup> dos critérios normativos) e a ênfase nos ideais de liberdade e igualdade-, ambos divergem quanto a maneira mais apropriada de interpretar o conceito de razão e sustentam visões distintas acerca dos procedimentos e arranjos institucionais mais adequados à construção dos fundamentos ético-morais das estruturas normativas e à realização dos ideais de auto-

---

<sup>28</sup> ) Este “ponto de aproximação entre os dois autores” é apresentado por De Vita quando afirma que “na sociedade liberal justa rawlsiana (...) há não só princípios de justiça compartilhados, mas também algo como uma razão comunicativa compartilhada. (...) A condição de publicidade requer de uma sociedade liberal justa não somente princípios públicos de justiça, mas também certos entendimentos comuns sobre que formas de argumentar publicamente são aceitáveis quando se trata de aplicar esses princípios às instituições básicas da sociedade, ou de julgar de que modo aplicá-los a escolhas políticas específicas (...) Mesmo que um grau considerável de acordo acerca dos princípios gerais de justiça seja atingido, isso de pouco valeria na ausência de um acordo correspondente acerca de que razões e formas de argumentar publicamente são admissíveis quando é preciso solucionar conflitos de justiça política”. De Vita, Álvaro (1993). *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, p.28

realização e auto-determinação. De um lado, Rawls, situando-se no âmbito da razão prática, entendida como faculdade subjetiva do indivíduo, e levando em conta um conjunto bem-sucedido de valores típicos da cultura política democrática, prescreve uma série de condições, restrições, procedimentos e posturas que os indivíduos, enquanto pessoas morais, livres e iguais, deveriam respeitar e adotar na orientação de seus juízos e de suas ações a fim de obterem um acordo público razoável sobre os princípios primeiros de justiça a serem aplicados à estrutura básica da sociedade. Em outras palavras, Rawls procura definir o que é correto ou justo fazer a partir de uma concepção procedural de justiça. De outro lado, Habermas, substituindo o conceito de razão prática pelo de razão comunicativa<sup>29</sup>, buscando não prescrever nenhuma concepção substantiva do bem e situando-se no âmbito de uma teoria reconstrutiva da sociedade, associa a legitimidade das normas, princípios e regras que ordenam e regulam as relações de convivência aos procedimentos discursivos e argumentativos de formação da opinião pública e da vontade política nos marcos constitucionais e consensuais estabelecidos pelo Estado democrático de direito.

John Rawls<sup>30</sup>, com sua concepção política de justiça como equidade, propõe uma resposta liberal-igualitária aos dilemas da vida coletiva moderna. Tal como Weber, embora com conotações claramente distintas, Rawls parte da constatação de que a pluralidade de concepções incomensuráveis do bem é um dos traços inconfundíveis das sociedades modernas. Partindo desta constatação e, conseqüentemente, diante da multiplicidade e pluralidade de interesses e de grupos e associações, da diversidade de valores e da variedade de divergentes e conflituosos temperamentos, capacidades, opiniões, vontades e desejos individuais, presentes numa concepção de sociedade onde predomina uma cultura

---

<sup>29</sup>) Segundo Habermas, “a razão comunicativa distingue-se da razão prática por não estar adscrita a nenhum ator singular e nem a um macrosujeito sociopolítico. O que torna a razão comunicativa possível é o *medium* lingüístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. (...) A racionalidade comunicativa manifesta-se num contexto descentrado de condições que impregnam e formam estruturas, transcendentalmente possibilitadoras; porém ela própria não pode ser vista como uma capacidade subjetiva, capaz de dizer aos atores o que *devem* fazer. A razão comunicativa, ao contrário da figura clássica da razão prática, não é uma fonte de normas do agir. Ela possui um conteúdo normativo, porém somente na medida em que o que age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos do tipo contrafactual.(...) O que age comunicativamente não se defronta com o ‘ter que’ prescritivo de uma regra de ação e, sim, com o ‘ter que’ de uma coerção transcendental fraca - derivado da validade deontológica de um mandamento moral, da validade axiológica de uma constelação de valores preferidos ou da eficácia empírica de uma regra técnica”. Habermas, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, v.1, tradução de Flávio Beno Siebeneichler - Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997, p.20.

<sup>30</sup>) Rawls, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

política democrática livre - que, portanto, deixa de ser vista como uma ordem natural ou um organismo ou uma organização hierárquica assentada sobre valores metafísico-religiosos -, Rawls propõe a elaboração de uma concepção política da justiça que dê margem à convivência pacífica dessa pluralidade de concepções opostas e mesmo incomensuráveis do bem. Pretende, assim, encontrar uma base sólida sobre a qual poderia ser erigida uma concepção pública de justiça que fosse independente das concepções particulares do bem e das divergências doutrinárias, filosóficas e religiosas. Com este propósito, orienta a elaboração de sua teoria da justiça como equidade em torno da indagação acerca da existência ou não de um padrão objetivamente válido para dizer o que é justo ou injusto, certo ou errado em termos de certas ações, escolhas e instituições públicas<sup>31</sup>. O que Rawls quer responder é como as pessoas poderiam estabelecer padrões que fossem comuns e publicamente reconhecidos por todos para solucionar ou, pelo menos, diminuir algumas de suas divergências conflituosas e diferenças interpessoais em termos dos princípios de justiça que seriam os mais desejáveis na regulação e no estabelecimento de vínculos normativos e obrigações sociais, ou para distinguir quais as semelhanças e diferenças que deveriam ser levadas em conta por estes princípios. O propósito de Rawls é prático e limitado: fornecer uma base segura e aceitável donde podem ser derivados os critérios ou princípios de justiça que especifiquem os direitos e deveres básicos dos cidadãos considerados como pessoas morais livres e iguais e que determinem uma forma considerada justa de distribuição dos benefícios e encargos da sociedade concebida como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais que buscam alcançar vantagens mútuas<sup>32</sup>. Estabelecer esta base segura seria, na opinião de Rawls, uma das tarefas primordiais da filosofia política numa sociedade democrática. A filosofia política deveria debruçar-se sobre “certas questões fundamentais que suscitam controvérsias agudas polarizadas (...) e examinar se alguma base subjacente de acordo pode ser descoberta e se um modo mutuamente aceitável de resolvê-las pode ser publicamente estabelecido”<sup>33</sup>.

No contexto de uma democracia constitucional um dos desacordos fundamentais é saber como os valores da liberdade e da igualdade poderiam ser adequadamente

---

<sup>31</sup>) Ver De Vita, Álvaro. “A tarefa prática da filosofia política em John Rawls”. *Lua Nova*, n.25, 1992, p.5-24

<sup>32</sup>) Idem, p.11.

<sup>33</sup>) Rawls, John. “Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica”. *Lua Nova*, n.25, 1992, p.29.

alcançados ou realizados na estrutura básica da sociedade<sup>34</sup>. Assim, para Rawls, “temos de perguntar-nos: como poderia a filosofia política descobrir uma base de acordo para resolver uma questão tão fundamental como a de estabelecer as formas institucionais mais apropriadas à liberdade e à igualdade”<sup>35</sup>? O importante para Rawls é que a filosofia política aponte caminhos e procedimentos - mais seguros do que os do utilitarismo ou mais adequados do que os do intuicionismo racional - que as pessoas, enquanto membros de uma estrutura institucional democrática, poderiam e deveriam seguir para alcançarem princípios de justiça consensuais e objetivos, razoavelmente confiáveis, que pudessem orientar suas condutas e seus julgamentos sobre questões públicas.

Levando em conta essa tarefa, a teoria da justiça como equidade pretende, portanto, estabelecer as condições e restrições sob as quais poderiam ser justificados princípios comuns de justiça sem recorrer à força normativa dos costumes e da tradição, a um sentido de bem comum da comunidade, ao medo das punições ou tendo em vista recompensas divinas. Em outras palavras, no contexto de uma cultura política democrática - pano de fundo das reflexões de Rawls - que tende a valorizar, simultaneamente, os ideais de liberdade e autenticidade, autonomia e igualdade, e considerando que a realização destes ideais exige determinado arcabouço institucional e que este necessariamente restringe o conjunto de escolhas e oportunidades disponíveis aos indivíduos, definindo uma série de normas sociais obrigatórias que implicam alguma forma de limitação e coerção sobre os planos de vida particulares dos cidadãos, a tarefa da filosofia política para Rawls é descobrir razões que justificassem um conjunto de princípios de justiça que pudessem orientar determinadas instituições básicas da sociedade na realização simultânea destes ideais, que especificassem, portanto, quais as formas de coerção e limitação que seriam publicamente reconhecidas e consideradas legítimas, justas e aceitáveis. Neste ponto, o propósito de Rawls pode ser considerado como sendo claramente iluminista: “deve ser possível oferecer justificações inteligíveis para os arranjos sociais básicos (e às formas de autoridade que os constituem) a cada pessoa que sob eles têm de viver”<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup>) Para Rawls, este desacordo pode ser expresso, de maneira simplificada, no conflito que perpassa “o âmbito da própria tradição do pensamento democrático, entre a tradição associada a Locke, que dá ênfase ao que Constant denominou ‘as liberdades dos modernos’ - liberdade de pensamento e de consciência, certos direitos básicos da pessoa e da propriedade, e o império da lei - e a tradição associada a Rousseau, que enfatiza o que Constant chamou ‘as liberdades dos antigos’; as liberdades políticas iguais e os valores da vida pública”. Idem, p.30.

<sup>35</sup>) Idem, p.31.

<sup>36</sup>) De Vita, Álvaro. “Pluralismo moral e acordo razoável”. *Lua Nova*, n.39, 1997, p.129.

Seguindo a argumentação de Rawls, se a filosofia política tiver êxito nesta tarefa - a de encontrar uma base de acordo público sobre os critérios normativos de justiça que devem orientar a construção, ações e escolhas dos arranjos institucionais básicos de uma sociedade democrática - também estaria habilitada a dar conta de uma outra não menos complicada tarefa: a de explicar como, numa cultura democrática livre que sustenta uma diversidade de valores e adota uma pluralidade de formas de vida coletivas,

“entender a unidade social, visto que não pode haver um acordo público sobre o bem racional único, e que uma pluralidade de concepções opostas e incomensuráveis [do bem] deve ser tomada como um dado? Admitindo-se que a unidade social pode ser concebida de alguma forma definida, sob que condições ela é realmente possível”<sup>37</sup>?

Ou seja, trata-se de explicar como sujeitos livres dotados de vontades e valores singulares se submetem a um determinado conjunto de normas dotadas de universalidade e imparcialidade para poderem realizar seus planos de vida individuais.

Como primeiro passo para responder de forma razoável a essa questão Rawls assume o pressuposto de que, dadas as condições históricas de uma sociedade democrática, a unidade social somente é possível se aceitamos a precedência do direito em relação ao bem.

“A unidade social e a lealdade dos cidadãos com respeito a suas instituições comuns não se funda em que todos sustentam uma mesma concepção do bem, mas em que aceitam publicamente uma concepção política da justiça para regular a estrutura básica da sociedade. O conceito de justiça é independente do conceito de bem, e anterior a ele, no sentido de que seus princípios limitam as concepções do bem que são permissíveis”<sup>38</sup>.

Com isso Rawls quer dizer que os indivíduos têm direitos que nenhuma outra pessoa ou outro grupo pode violar ou desrespeitar, ou seja,

---

<sup>37</sup>) Rawls. John, “Justiça... op. cit. , p.56.

<sup>38</sup>) Idem, p.56. Na afirmação da precedência do direito em relação ao bem estão implícitas as duas teses fundamentais do liberalismo enquanto filosofia política normativa, a saber, a) que os indivíduos possuem um conjunto de direitos fundamentais que o Estado deve proteger e b) que o Estado deve permanecer neutro em relação às diferentes concepções de boa vida. Ver De Vita, Álvaro. “Justiça Liberal... op. cit., p.12.



“cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais”<sup>39</sup>.

Entretanto, com esse primeiro passo, a questão do ordenamento político justo e da unidade social ainda não está respondida, pois nas sociedades democráticas modernas a concepção de justiça não está dada a priori por uma ordem moral prévia e independente das vontades individuais. Os princípios de justiça - que devem preceder as concepções particulares do bem, assegurar os direitos e deveres básicos dos cidadãos e especificar as formas mais apropriadas de resolução dos conflitos distributivos - , para que sejam publicamente reconhecidos e tenham um mínimo de universalidade e imparcialidade, devem surgir de um procedimento de construção, são, portanto, arranjos artificiais que refletem um conjunto de valores morais. Neste ponto surge um problema: o que faz com que a proposta de construção colocada por Rawls não seja arbitrária, particular ou contextual? Noutros termos, quais as razões apresentadas por Rawls para sustentar a afirmação de que sua teoria da justiça não expressa também uma concepção particular do bem? Sendo que os princípios de justiça devem ser descobertos ou construídos publicamente, quais seriam, segundo Rawls, os procedimentos deliberativos mais adequados que as pessoas deveriam adotar quando fossem discutir questões de justiça referentes à estrutura básica da sociedade?

Podemos dizer que Rawls busca evitar essa objeção procurando conciliar, “numa base pública de acordo político”, duas proposições normativas distintas: o conteúdo valorativo dos princípios de justiça - as concepções substantivas do bem que seriam aceitáveis - e os procedimentos de construção do acordo razoável - as formas públicas admissíveis de argumentação<sup>40</sup>. Quanto à primeira, Rawls ancora os princípios de justiça nas intuições e valores morais presentes nas crenças mais profundas imanentes à cultura política de uma sociedade democrática livre. A teoria da justiça de Rawls, ao recorrer a

<sup>39</sup> ) Rawls, John. *Uma teoria...*, op. cit., p.4.

<sup>40</sup> ) Ver De Vita, Álvaro. “Pluralismo...”, op. cit.

“um fundo de idéias e princípios básicos implicitamente reconhecidos” pela cultura pública política, nada mais almeja do que recolher e expressar, numa sistemática e coerente concepção de justiça, as autopercepções fundamentais, os fins últimos e as convicções amplamente compartilhados pelos cidadãos de uma sociedade democrática. Segundo Rawls,

“uma concepção política de justiça não tem de ser uma criação original, ela pode apenas articular idéias e princípios familiares intuitivos de modo a que se possa reconhecer a possibilidade de eles se combinarem de maneira nova.(...) O ponto central é o de que uma concepção de justiça somente poderá alcançar [uma base pública de acordo político] se oferecer uma maneira razoável de dar forma, numa visão coerente, às bases mais profundas de acordo inscritas na cultura política pública de uma regime constitucional e aceitáveis para as mais firmes convicções refletidas”<sup>41</sup>.

Assim concebida, enquanto uma espécie de depuração das idéias intuitivas básicas sedimentadas na cultura política ocidental, a elaboração da concepção de justiça como equidade estaria, de acordo com Rawls, livre da acusação de arbitrariedade e contextualismo.

Quais seriam, então, essas idéias morais intuitivas? Além da aceitação do pluralismo de valores, da recusa à escravidão, da afirmação da tolerância religiosa e da condição de publicidade das razões legitimadoras dos ordenamentos políticos, Rawls põem em relêvo especificamente duas idéias morais prioritárias: 1) a idéia de pessoa moral como cidadão livre e igual, dotada de um senso de justiça - “a capacidade de entender, de aplicar e de agir a partir da concepção pública de justiça que caracteriza os

---

<sup>41</sup> ) Rawls, John. “Justiça...”, op. cit., p.32. Este texto, bem como outros escritos posteriores a *Uma Teoria da Justiça*, tais como o livro *Political Liberalism* (1993) e “Kantian constructivism in moral theory” (1980), são tomados como textos de esclarecimento, nos quais Rawls retorna às questões centrais de sua obra magna de 1971, buscando resolver um problema que ficara pendente: a tensão “entre a dimensão kantiana (dedução a partir da posição original) e a dimensão analítica (sistematização dos juízos refletidos) do procedimento rawlsiano. (...) Em quem devemos acreditar? No filósofo contratualista que pretende derivar princípios que, se não são verdades necessárias, parecem entretanto dever ser ‘corretos’ em algum sentido absoluto? Ou no filósofo-codificador que pretende apenas fazer a gramática de uma dialeto, ou mesmo um ‘idioleto’ particular?” Van Parijs, Philippe. *O que é uma sociedade justa?* Tradução de Cíntia Ávila de Carvalho. São Paulo: Ática, 1997, p.63-64. Dependendo do modo como é resolvida esta questão, poder-se-ia perceber a existência de dois Rawls. De um lado, um Rawls mais universalista que, recorrendo à posição original, estaria tentando “definir, *sub specie aeternitatis*, que concepção de justiça deve ser preferida a todas as outras”; de outro lado, um Rawls menos universalista, sensível a certas críticas comunitaristas, que, mediante a recorrência aos julgamentos refletidos e levando em conta os constrangimentos de uma moralidade amplamente compartilhada, estaria enraizando inevitavelmente sua teoria da justiça num contexto histórico particular.

termos equitativos da cooperação social” - e da capacidade de ter uma concepção do bem, tanto pública quanto privada - “a capacidade da pessoa de formar, de revisar e racionalmente perseguir uma concepção de vantagem racional”<sup>42</sup>; 2) a idéia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais que buscam racionalmente a obtenção de vantagens mútuas. Acerca desta idéia temos de assinalar que não se trata de uma visão harmoniosa da sociedade. Rawls parte da imagem de uma sociedade caracterizada não só por um querer viver em comum, apenas por uma cooperação e identidade de interesses. Se assim fosse, não haveria a necessidade de princípios de justiça. Estes são necessários justamente porque a sociedade é constituída também através de conflitos de interesses em torno das vantagens e desvantagens, benefícios e encargos, direitos e deveres, privilégios e obrigações de uma determinada forma de organização político-social. Conflitos e divergências que exigem, portanto, certas regras e princípios que regulem e determinem as formas justas de partilha, repartição e distribuição desses bens (materiais e simbólicos).

Considerando estas idéias intuitivas básicas e levando em conta o contexto de uma esfera pública efetivamente existente nas sociedades democráticas, temos de ver como Rawls explicita os procedimentos segundo os quais o saber intuitivo dos sujeitos culturalmente enraizados pode emergir de forma razoável a fim de cristalizar-se em princípios de justiça que sejam compreensíveis para todos e que indiquem como “as instituições básicas da sociedade podem realizar adequadamente os valores da liberdade e da igualdade”. Rawls propõe dois princípios primordiais de justiça:

- 1) “cada pessoa tem direito igual a um esquema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais, sendo esse esquema compatível com um esquema similar para todos. 2) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, elas devem estar ligadas a cargos e posições abertos a todos em condições de justa igualdade de oportunidade; segundo, elas devem beneficiar maiormente os membros menos favorecidos da sociedade”<sup>43</sup>.

Não vamos empreender aqui uma análise minuciosa das possíveis, inúmeras e ambíguas consequências práticas destes princípios quando aplicados ao sistema de cooperação social e às questões distributivas. O que importa explicar é como as pessoas

---

<sup>42</sup> ) Idem, p.37-38.

morais livres e iguais chegam à autopercepção dos dois princípios de justiça. Isto nos conduz à já clássica idéia da posição original. Trata-se de um artifício de representação, uma situação hipotética na qual pessoas são igualmente postas numa posição inicial em que deliberam entre si, racionalmente motivadas pela busca de vantagens próprias, sob um véu de ignorância que não lhes permite levar em conta suas concepções particulares do bem, posição social, talentos e capacidades naturais, procurando encontrar mediante o uso da razão pública, os princípios primordiais de justiça, isto é, procuram fornecer justificações mutuamente aceitáveis para as normas e instituições comuns que vão reger a vida coletiva. A idéia de posição original, como procedimento de deliberação a-histórico, Rawls a formula, seguindo a seu modo a tradição contratualista, particularmente em sua versão kantiana, para poder explicitar a idéia de que os princípios de justiça dela derivados estão livres de todo compromisso prévio relativamente a um pretense bem comum, pretendendo, com isso, livrar o justo de toda e qualquer tutela do bem. O que temos de perguntar é se Rawls logrou êxito nesse seu empreendimento de justificação, através da posição original, dos princípios de justiça.

Neste ponto defrontamo-nos com duas leituras possíveis da idéia de posição original - por conseguinte, com duas interpretações possíveis, e, de certo modo, conflitantes, da concepção de justiça como equidade<sup>44</sup>. De um lado, podemos encontrar a chamada dimensão kantiana, segundo a qual a justiça como equidade é deduzida somente a partir da posição original, o que a coloca como parte da teoria da escolha racional, vinculada à idéia de contrato social. Segundo esta leitura, indivíduos egoístas colocados numa posição original e deliberando sob o véu de ignorância, escolheriam racionalmente os princípios de justiça apresentando justificações dentro dos parâmetros de racionalidade utilizados pela teoria econômica, isto é, a deliberação seguiria a lógica de uma racionalidade estritamente cognitivo instrumental, orientada pelos ditames racionais da teoria da decisão em contexto de incerteza. O problema desta interpretação é não deixar clara a conexão entre o processo de deliberação e de escolha empreendido pelos indivíduos egoístas e os dois princípios primordiais de justiça. Por que os indivíduos escolheriam estes e não outros princípios de justiça? Aparentemente, qualquer conteúdo moral seria admissível, o que não é o propósito da concepção política de justiça de Rawls.

---

<sup>43</sup> ) Idem, p.30.

<sup>44</sup> ) Sobre esses dois tipos de leitura, ver De Vita, Álvaro. *Justiça liberal...*, op. cit., e Van Parijs. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1997, p.60-81.

De outro lado, relativizando essa idéia de contrato racional, há uma outra interpretação possível. Trata-se da dimensão analítica, na qual os princípios de justiça nada mais são do que uma sistematização dos julgamentos refletidos de uma dada cultura política. Nesta dimensão, Rawls sustenta a noção de um “equilíbrio reflexivo” onde a concepção de justiça está ancorada nas idéias intuitivas fundamentais presentes na cultura política das sociedades democráticas. De acordo com essa interpretação, pessoas morais livres e iguais (e não indivíduos racionais egoístas), situados num contexto cultural, mediante deliberação razoável, apresentam argumentos e justificações ético-morais para os princípios de justiça voltados à solução de problemas práticos. Segundo a idéia de equilíbrio reflexivo, as normas de justiça propostas pelas partes contratantes são aceitáveis quando apresentarem afinidades com as nossas convicções morais mais firmes (as idéias intuitivas fundamentais) que não podem ser desconsideradas ou negligenciadas<sup>45</sup> e que servem como balizas, como pontos fixos de referência à concepção política de justiça. Com a noção de equilíbrio reflexivo, Rawls dá maior relêvo a idéia de reflexividade, onde os princípios de justiça expressam nossas convicções bem ponderadas (considered convictions), esclarecidamente reconstruídas de modo formal na concepção de justiça como equidade. A noção de equilíbrio reflexivo é formulado por Rawls a fim de explicar como se dá a conexão entre a posição original (procedimentos de justificação) e a moralidade (seleção dos princípios de justiça):

“Por meio [de] avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original, outras vezes modificando nossos juízos e conformando-o com os novos princípios, suponho que acabaremos encontrando a configuração da situação inicial que ao mesmo tempo expresse pressuposições razoáveis e produz princípios que combinem com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas. A esse estado de coisas eu me refiro como equilíbrio reflexivo. Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam”<sup>46</sup>.

Aqui, podemos detectar um certo afrouxamento da idéia da precedência do direito em relação ao bem, uma vez que a referência aos julgamentos bem ponderados acaba por

---

<sup>45</sup> ) Rawls, John. “Justiça...”, op. cit., p.32.

<sup>46</sup> ) Rawls, John. *Uma teoria...*, op. cit., p.23.

enraizar a concepção de justiça como equidade num contexto histórico particular sem que, contudo, Rawls negue os procedimentos formalizantes dos princípios de justiça.

Vale a pena destacar também que, de acordo com a argumentação de Rawls, diferentemente da tradição liberal clássica, a concepção de justiça como equidade emerge nos processos políticos mediante o exercício da autodeterminação cidadã desenvolvido nas práticas comunicativas dos procedimentos argumentativos e deliberativos da esfera pública democrática. Podemos afirmar que a política é vista como uma atividade normativa, que não envolve apenas aglutinação de preferências e interesses, mas também argumentos e deliberações reflexivas onde os cidadãos livres e iguais buscam um entendimento acerca de quais valores e normas morais devem regular de forma justa a vida coletiva. Assim, Rawls, ao contrário da diversidade de valores morais irreconciliáveis, da diafonia dos diferentes modos de pensar o mundo e da inexistência de uma esfera exterior de reconciliação propostos por Weber, destaca o conteúdo moral e o caráter consensual das ordens jurídicas modernas, procurando especificar, ainda que a partir de uma proposta puramente normativa, como certos valores intersubjetivamente reconhecidos podem ser reconstruídos em termos de princípios de justiça imparciais e neutros. Para Rawls, a unidade da vida social moderna é assegurada por meio de valores, princípios normativos e processos de deliberação e entendimento alcançados e sustentados numa esfera pública por sujeitos singulares livres e iguais.

Embora seja indubitavelmente uma das obras clássicas da filosofia política contemporânea, a concepção de justiça de Rawls não está isenta de problemas e fragilidades. Como primeiro ponto, podemos argüir que há falhas na tentativa rawlsiana de fundar uma concepção político-moral de justiça definida como exigência de universalidade e imparcialidade. Valendo-nos da interpretação crítica de Ricoeur, retomamos aqui a idéia da precedência do justo em relação ao bem. Para Ricoeur, ainda que Rawls explicitamente expresse a convicção de libertar o justo da guarda do bem, seu argumento não seria suficiente para alcançar este propósito.

“Todo o livro [Uma Teoria da Justiça] é uma tentativa de deslocar a questão da fundação em favor de uma questão de acordo mútuo, que é o tema próprio de toda teoria contratualista da justiça. A teoria rawlsiana da justiça é, sem dúvida, uma teoria deontológica enquanto oposta à

aproximação teleológica do utilitarismo, mas é uma deontologia sem fundação transcendental”<sup>47</sup>.

Não é transcendental porque prescreve a equidade, portanto, uma concepção do bem, como princípio moral que sustentaria a construção dos princípios de justiça. “E o que é a equidade”, escreve Ricoeur, “senão a versão moderna da isonomia, segundo Péricles e Sólon? Não remete ela a isotés segundo Sócrates e Aristóteles, a qual, por sua vez, implica o respeito do outro como parceiro igual no procedimento processual”<sup>48</sup>? Portanto, Rawls estaria apelando a um sentido ético de justiça, não universal e não imparcial, que seria formalizado via procedimentos argumentativos. Além disso, ao recorrer às idéias intuitivas básicas, Rawls estaria adotando uma pré-compreensão do que é justo ou injusto. O equilíbrio reflexivo e as convicções bem ponderadas, segundo Ricoeur,

“trazem para a ordem da justiça distributiva preconceitos, prejulgamentos, modalidades de compreensão política, relativamente não à forma do processo, mas aos aspectos de bens das coisas a repartir (direitos e deveres, benefícios e encargos, vantagens e desvantagens)”<sup>49</sup>.

Rawls estaria incluindo uma teoria dos bens primários cuja imparcialidade é questionável. Mesmo prescrevendo certos valores, Rawls sustentaria o argumento de que a universalidade e imparcialidade dos princípios de justiça poderiam ser derivados do caráter artificial, hipotético e irreal da situação original de deliberação sob o véu de ignorância. Esta poderia indicar não os valores e princípios de justiça verdadeiros, mas “aqueles mais razoáveis para nós”. Todavia, acontece que, para Ricoeur, ao proceder desta forma, Rawls não estaria levando em devida consideração a efetiva e real heterogeneidade de valores e as diferentes heranças culturais (judaico-cristãs, greco-romanas; renascentistas e iluministas; socialistas e nacionalistas) que caracterizam as sociedades modernas. Considerar esta heterogeneidade e diferenças implicaria a aceitação do caráter revogável da ordem de prioridades formuladas e dos dois princípios de justiça “construídos”. Mesmo na situação original sob o véu de ignorância, as pessoas não seriam tão ignorantes, uma vez que Rawls pressupõe que elas valorizam um dado conjunto de

---

<sup>47</sup>) Ricoeur, Paul. “John Rawls: da autonomia moral à ficção do contrato social. In: Ricoeur, Paul. *Leituras I - em torno ao político*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995, p.115.

<sup>48</sup>) Idem, p.123.

<sup>49</sup>) Idem, p.127.

bens básicos, típicos de uma forma específica de sociedade, a sociedade competitiva e do individualismo possessivo. Faltaria à Rawls uma análise mais cuidadosa e detalhada dos desdobramentos que os princípios de justiça deveriam encontrar nos processos políticos efetivamente constatáveis de deliberação entre pessoas membros de uma comunidade jurídica real. A fim de que a justiça como equidade pudesse ser vista como momento de (re)construção de princípios morais racionais, universais e imparciais latentes nas práticas e vivências de uma sociedade, Rawls teria de realizar a passagem da posição original sob o véu de ignorância para as situações conflituosas, para os “espaços públicos de manifestação” nas sociedades complexas e diferenciadas, onde as pessoas aparecem como portadoras de interesses e preferências, de disposições e inclinações ético-morais distintas e divergentes. Para Ricoeur, far-se-ia necessária a Rawls a mediação do processo efetivo e real de discussão política: é preciso descer ao solo em que se dá o enfrentamento dos interesses e dos valores ético-morais, para ver se deste solo podem florescer princípios de justiça passíveis de uma justificação racional. A teoria da justiça como equidade teria um horizonte restrito por tentar estabelecer de uma vez por todas aquilo que deveria ser deixado em aberto, a saber, o conteúdo dos princípios de justiça.

Com a crítica de Ricoeur, parece que retornamos ao nosso ponto de partida: a concepção nietzschiana, colocada por Weber, do politeísmo de valores. A questão é: das práticas jurídicas e instituições efetivamente existentes, dos espaços públicos de manifestação da diversidade de valores e da pluralidade de interesses, podemos vislumbrar a existência de orientações e princípios normativos, dotados de um mínimo de universalidade e imparcialidade, capazes de assegurar a integração social de formas de vida emancipadas? Em outras palavras, uma concepção da justiça, nos termos de Rawls, ou do direito, nos termos de Habermas, politicamente estabelecida, assentada em princípios morais que tem validade geral que transcende a comunidade jurídica concreta, pode ser derivada dessa mesma comunidade jurídica concreta? A esse respeito, a crítica de Habermas a Rawls e a Weber pode ser útil para compreender o modo de constituição simultânea dos sujeitos e das formas de integração social e dos ordenamentos políticos legítimos nas sociedades modernas.

Em relação a Rawls, para Habermas a fragilidade da concepção de justiça como equidade reside no seu caráter puramente normativo, sua exclusiva circunscrição ao âmbito da moral, descolada de um princípio democrático e de uma teoria da sociedade que pudessem explicar como as instituições justas poderiam ser estabelecidas e como dar-



se-ia a passagem ou conexão da moralidade com o direito. Ao assumir uma concepção fraca do bem que afirma a precedência deontológica do justo em relação ao bem, que afirma a neutralidade da ordem jurídica e evita tomar partido nas disputas entre formas de vida e cosmovisões conflitantes, e

“apoioando sua teoria em intuições culturalmente veiculadas, que ninguém ‘de nós’ pode rejeitar racionalmente, tanto mais imprecisa se torna a fronteira entre o empreendimento de uma fundamentação filosófica dos princípios de justiça e a tarefa de auto-entendimento político de uma comunidade jurídica concreta sobre as bases normativas de sua convivência, em relação à qual as sugestões explicativas do filósofo podem assumir, quando muito, uma função catalisadora ou meramente clarificadora”<sup>50</sup>.

Ou seja, para Habermas a legitimidade de um norma ou princípio de justiça, a validação de seu caráter justo e seu efeito vinculante requer “um discurso real e não é possível na forma de uma argumentação monológica levada a efeito de uma maneira hipotética”.<sup>51</sup>

Além de criticar Rawls por prescrever uma teoria dos bens primários, Habermas vai mais além criticando o próprio processo deliberativo que conduz à escolha dos dois princípios de justiça. Habermas não vê este processo como um ato de escolha coletiva. A escolha dos dois princípios de justiça expressa uma experiência subjetiva, capaz de ser monologicamente vivenciada e refletida por apenas um indivíduo, contanto que este seja uma pessoa moral dotada de um senso de justiça e por isso também apta a elaborar uma concepção própria de vida boa. Para Habermas, a concepção de justiça como equidade de Rawls é inadequada para pensar a normatividade nas sociedades modernas por negligenciar ou não apresentar uma concepção apropriada de democracia que demonstrasse por quê e como os indivíduos buscam estabelecer laços normativos legítimos e comuns entre si. A questão que Rawls não consegue responder é por que as pessoas, em determinados momentos de suas vidas, cobertas pelo véu de ignorância e imbuídas de seu senso de justiça, iriam argumentar e deliberar publicamente sobre os princípios de justiça mais apropriados à estrutura básica da sociedade. Rawls não teria conseguido explicar os motivos pelos quais as pessoas membros de uma comunidade jurídica real colocariam de lado seus interesses e anseios, suas convicções e concepções

<sup>50</sup> ) Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia...*, op.cit., p.86.

<sup>51</sup> ) Habermas, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.

particulares do bem quando fossem deliberar pública e politicamente. Simplesmente assumir a suposição de que os cidadãos são pessoas morais livres e iguais dotadas de um senso de justiça não seria suficiente para lidar com os possíveis dissensos, permanentemente presentes nas sociedades democráticas modernas, sobre as orientações vitais preferidas e sobre os vínculos normativos desejáveis e mais apropriados para promover formas estabilizadas de integração social e de ordenamento político. Ao permanecer no âmbito da moral e apelar para um senso ético de justiça das pessoas, Rawls não teria à sua disposição elementos teóricos apropriados para pensar a constituição de formas justas de unidade social, para explicar como sujeitos singulares livres e iguais dotados de vontades idiossincráticas aceitam restringir suas liberdades e submeter-se às exigências de normas universais e imparciais, enfim, para pensar a formulação de princípios de justiça numa unidade social que é constituída não apenas de pluralismo de idéias de vida e de orientações axiológicas conflitantes, mas também de um material mais duro que são as instituições e os sistemas de ação.

De acordo com Habermas, para dar conta dos dilemas da relação entre sujeitos e normas na vida social moderna, Rawls teria de explicar como se estabelece a relação entre justiça política e direito positivo, isto é, entre moral, democracia e direito, o que lhe permitiria considerar a “a realidade do processo político em toda sua extensão”. A falha de Rawls estaria no fato dele negligenciar as práticas e as instituições políticas e o sistema de direito existentes, como se a constituição dos princípios de justiça estivesse vinculado apenas aos processos de deliberação pública que, por sua vez, estariam na dependência exclusiva da vontade consciente e esclarecida das pessoas morais livres e iguais, da prática da autodeterminação dos cidadãos. Entretanto, estes processos deliberativos não possuem força normativa suficiente para gerar ações efetivas. As deliberações morais, por si só, não têm poder de coação, não conseguem gerar, portanto, as condições reais, estáveis e duradouras, de coordenação das ações e promoção da integração social segundo seus princípios.

Nas sociedades modernas, segundo Habermas, o estabelecimento dos vínculos normativos legítimos e obrigatórios para todos, ou melhor, o teste apropriado para aferir a legitimidade dos ordenamentos normativos encontra-se não em situações hipotéticas e monológicas, mas no discurso prático real realizado entre os indivíduos membros de uma sociedade, o qual permite distinguir e separar aqueles interesses generalizáveis e universais dos particulares e contingentes. Enquanto Rawls se mantém preso aos limites

impostos pela filosofia da consciência centrada no sujeito, posição que lhe impossibilita lidar adequadamente com o tema da normatividade nas sociedades modernas, Habermas percebe os problemas que acompanham este paradigma e propõe que uma fundamentação secular, racional e universal da normatividade só pode ser corretamente entendida e formulada a partir do paradigma do entendimento mútuo obtido nas estruturas da intersubjetividade contidas na ação e interação lingüística, isto é, na linguagem comum e nas práticas discursivas. Isto posto, a questão que temos de responder é quais os critérios discursivos que conferem legitimidade às reivindicações normativas, às diferentes reivindicações sobre ordenações alternativas para a satisfação de certas interpretações (culturais) de necessidades e interesses<sup>52</sup>. Em outras palavras, temos de nos perguntar quais são, de acordo com o projeto teórico de Habermas, as condições necessárias e suficientes para afirmar a legitimidade moral dos ordenamentos normativos nas sociedades modernas.

Como primeiro passo rumo ao esclarecimento desta intrincada questão da teoria política, temos de remeter-nos, ainda que de forma breve e muito esquemática, a alguns conceitos essenciais da teoria social habermasiana, os quais permitem que vislumbremos como os indivíduos cotidianamente percebem os conteúdos ético-morais a partir dos quais regulam seus juízos, organizam suas relações de convivência, cultivam seus laços de reciprocidade, vivenciam suas experiências de reconhecimento mútuo e coordenam seus projetos de ação. Essa breve recapitulação de alguns dos aspectos da teoria de Habermas nos permite uma melhor percepção do lugar em que a moralidade deita suas raízes e do modo como certos conteúdos ético-morais são problematizados e organizados a fim de adquirirem força legitimadora e serem transformados em normas de caráter geral e obrigatório.

A primeira condição necessária, mas não suficiente, é a de que os conteúdos morais, para serem legítimos, devem estar enraizados no mundo da vida. Neste, as relações sociais assumem a forma da ação comunicativa. Esta, por seu turno, caracteriza-se por um processo interativo, mediatizado simbolicamente pelo uso da linguagem, onde os indivíduos reconhecem-se mutuamente, estabelecem relações de reciprocidade e coordenam intersubjetivamente suas ações. A ação comunicativa permite que dois ou mais

---

<sup>52</sup> ) Ver White, Stephen. *Razão, Justiça e Modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas*. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995, p. 73.

indivíduos possam comunicar-se ou alcançar intersubjetivamente um entendimento comum acerca de algo do mundo objetivo (coisas e fatos), social (normas e instituições) e subjetivo (vivências e sentimentos). Isto assim se dá porque as pessoas, ao agirem comunicativamente, assumem como pressuposto fundamental uma atitude de reconhecimento do outro como sujeito livre e igual, digno de respeito e de consideração e, nos atos da fala, assumem - bem como permitem e, até certo ponto, exigem que o(s) outro(s) também o faça(m) - certas pretensões de validade (verdade, justiça e sinceridade) passíveis de justificação racional por meio de provas e argumentos. Assim, o conteúdo ético-moral do mundo da vida tem uma base racional, pois pode ser submetido ao crivo das pretensões de validade que, por sua vez, são passíveis de testes empíricos e cognitivos<sup>53</sup>.

De um modo geral, nas diferentes situações e ocasiões da vida cotidiana, estas pretensões de validade são assumidas inconscientemente pelos indivíduos no uso da linguagem comum. Todavia, em certas situações problemáticas estas pretensões são questionadas e problematizadas, o que faz com que os indivíduos abandonem os contextos de interação espontânea e irrefletida mediatizados pela linguagem comum e sejam levados a ingressarem noutra forma de comunicação, a argumentação discursiva, onde assumem uma atitude questionadora e interrogativa, uma postura crítica e reflexiva marcada pela dúvida e pela suspensão da crença na validade do que até então havia sido afirmado como verdadeiro, certo, justo e veraz. Surgem conflitos, divergências e dissensos que desestabilizam as certezas do mundo da vida. Opiniões políticas opostas, interesses contrários e conteúdos ético-morais dispares ganham alento e põem em xeque as convicções compartilhadas e as formas de integração e interação social até então em vigor. Nascem contextos de tematização, aparecem novas interpretações das necessidades primordiais e das condições consideradas as mais desejáveis ao florescimento da vida humana, criam-se espaços de discussão e problematização do mundo da vida e da relação deste com o mundo sistêmico (da economia de mercado e do poder administrativo do Estado)<sup>54</sup>. Nestes contextos e espaços os indivíduos passam a exigir uns dos outros razões e explicações que justifiquem seus juízos e suas ações, bem como justifiquem a crença na

---

<sup>53</sup> ) Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. p. 294, 302.

<sup>54</sup> ) A relação conflituosa entre mundo da vida e sistema será considerada no cap. III, onde analisamos a tese da colonização do mundo da vida e do empobrecimento cultural.

verdade dos fatos e coisas e na justiça das estruturas normativas vigentes e dos projetos normativos emergentes.

Nestes contextos de dissenso, discussão e argumentação - típicos da ação política e cuja lógica de operação pode ser apropriadamente mapeada com o auxílio das noções de esfera pública e de sociedade civil - os indivíduos buscam restabelecer no mundo da vida o equilíbrio, a harmonia e as certezas outrora existentes, procurando validar novos princípios, normas e regras de organização da vida coletiva. A partir dos processos discursivos e argumentativos os indivíduos buscam chegar a uma definição comum da situação a fim de que possam alcançar um entendimento mútuo sobre algo nos mundos objetivo, social e subjetivo. Estes processos permitem que os indivíduos mantenham um certo distanciamento normativo em relação a seus próprios juízos e ações, bem como permitem a reprodução de um mundo da vida racionalizado<sup>55</sup> onde as experiências vivenciadas e apreendidas nos processos discursivos e a capacidade de reflexão autocrítica adquirida e desenvolvida por cada indivíduo participante dos discursos são acomodadas ao estoque de convicções de fundo substantivas, não-problemáticas e pré-conscientes, que formam seu mundo da vida. O esclarecimento e a reflexão crítica crescentemente penetram no nível de comunicação cotidiana e substituem o conhecimento tradicional em suas funções de interação-orientação das ações, o que acaba por se traduzir numa racionalização da prática cotidiana que somente é possível da perspectiva da ação orientada para o entendimento<sup>56</sup>.

No mundo da vida racionalizado, as ações e os juízos morais são cada vez mais coordenados por acordos consensuais e menos por prescrições normativas acriticamente acatadas, mais por consensos comunicativamente alcançados - aqueles que respeitam igualmente cada indivíduo como uma fonte de opiniões e reivindicações válidas - do que por consensos normativamente assegurados. Mas isto não quer dizer que pelo fato de nas sociedades modernas ter-se expandido o potencial crítico e reflexivo, mediante a expansão das esferas públicas, o mundo da vida tenha se tornado totalmente consciente e transparente aos indivíduos. Haverá sempre um fundo pré-consciente e pré-reflexivo

---

<sup>55</sup> ) O que constitui o mundo da vida racionalizado é a sua diferenciação estrutural em três dimensões: cultura, sociedade e personalidade. Às três dimensões correspondem três processos diferenciados de reprodução: reprodução cultural (transmissão do conhecimento e da tradição), integração social (laços normativos intersubjetivamente estabelecidos) e socialização (desenvolvimento das identidades individual e coletiva, criação de responsabilidades e solidariedades).

<sup>56</sup> )Habermas, Jürgen. *Teoria de...* op. cit., p. 340.

presente nas práticas do mundo da vida, o qual não será nunca de todo erradicado. A existência deste pano de fundo é de fundamental importância na teoria de Habermas, pois atua como uma espécie de instância apaziguadora do permanente alto risco de dissenso presente no próprio mecanismo de discurso. Este

“risco de dissenso, alimentado a cada passo através de experiências, portanto através de contingências repletas de surpresas, tornaria a integração social através do uso da linguagem orientado pelo entendimento inteiramente implausível, se o agir comunicativo não estivesse embutido em contextos do mundo da vida, os quais fornecem apoio através de um maciço pano de fundo consensual. Os entendimentos explícitos movem-se, de si mesmos, no horizonte de convicções comuns não-problemáticas; ao mesmo tempo, eles se alimentam das fontes daquilo que **sempre foi familiar**. Na prática do dia-a-dia, a inquietação ininterrupta através da experiência e da contradição, da contingência e da crítica, bate de encontro a uma rocha ampla e inamovível de lealdades, habilidades e padrões de interpretação consentidos”<sup>57</sup>.

No caso da justiça ou do caráter legítimo das reivindicações normativas, que é o que mais diretamente aqui nos interessa, Habermas crê, portanto, na possibilidade de uma validação racional das normas e coloca como princípio de validação a condição discursiva-consensual da formulação e afirmação das normas. As diferentes reivindicações normativas serão incorporadas ao mundo da vida se forem propostas de acordo com certas regras discursivas,

que descrevem coletivamente nossa intuição sobre o que significa estar numa situação de discurso em que um conflito seja resolvido pela ‘força do melhor argumento’[...] As regras de discurso precisam assegurar que todos os outros motivos dos participantes na argumentação devem ceder quando se chocam com o motivo de alcançar cooperativamente um consenso”<sup>58</sup>.

O que nos interessa agora é ver quais são as exigências lógicas e normativas que as regras discursivas impõem aos indivíduos ou grupos que reivindicam legitimidade às suas propostas normativas. As regras são as seguintes:

1. Cada sujeito que é capaz de discurso e ação tem permissão para participar nos discursos.
2. a) A cada um é permitido questionar qualquer proposta.

<sup>57</sup>) Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia...* op. cit., p.40.

<sup>58</sup>) White, Stephen. *Razão...*, op. cit., p.61.

- b) A cada um é permitido apresentar qualquer proposta no discurso.
  - c) A cada um é permitido expressar suas atitudes, desejos e necessidades.
3. Nenhum locutor deve ser impedido por compulsão - seja emergente do interior do discurso ou do exterior dele - de fazer uso dos direitos assegurados em [1] e [2].

As duas primeiras são os critérios estritamente necessários a uma correta argumentação, enquanto que a terceira está ligada ao contexto de ação no qual se desenrola a argumentação, e visa impedir o surgimento de argumentos falaciosos e a atuação de mecanismos ideológicos e de poder. A partir destas regras, Habermas deriva um princípio de validação universal conhecido como princípio U:

“todas as normas válidas precisam atender à condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que presumivelmente resultarão da observância geral das normas para a satisfação dos interesses de cada indivíduo possam ser aceitos não-coercitivamente por todos os envolvidos”.<sup>59</sup>

Este princípio torna claro que para as reivindicações normativas serem legítimas não basta que sejam submetidas apenas a regras precisas de argumentação imparcial, mas também a regras cujo efeito é expor à avaliação crítica a interpretação de necessidades que informam uma dada reivindicação normativa. Em suma, os discursos requerem um teste de reciprocidade quanto a como cada indivíduo interpreta suas necessidades em relação aos outros que são potencialmente afetados pela reivindicação normativa desse indivíduo. A interpretação cultural das necessidades, subjacente a uma reivindicação normativa, deve ser passível de generalização, o que quer dizer, passível de ser comunicativamente compartilhada<sup>60</sup>.

Com estas regras discursivas e o conceito de ação comunicativa que lhes é subjacente, Habermas apresenta duas dimensões fundantes da prática política moderna: a persistência de um fundamento ético-moral na política, expresso no conceito de agir comunicativo que pressupõe uma atitude de reconhecimento da dignidade do outro, e a dimensão comunicativa da democracia, segundo a qual os cidadãos, mediante o uso da linguagem, participam de um debate crítico racional sobre a melhor forma de organização

<sup>59</sup> Habermas, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.147.

<sup>60</sup> ) White, Stephen. *Razão...* op. cit., p.74-75.

normativa da sociedade em que vivem. Dessas duas dimensões, podemos constatar que a legitimidade das normas depende, portanto, do fato de os conteúdos ético-morais que se pretendem geradores de vínculos normativos obrigatórios para todos serem a expressão de um poder comunicativo gerado e cristalizado num consenso livremente alcançado pelos cidadãos nos discursos e argumentos prático-morais característicos dos procedimentos da soberania popular - os processos de formação da opinião e da vontade políticas no interior da esfera pública e da sociedade civil.

As regras discursivas, o princípio de universalização e ação comunicativa estão, portanto, no cerne de uma concepção de política marcada pela imagem de uma conversação livre e um diálogo aberto, envolvendo uma constante abertura ao outro, na qual cada indivíduo ou cidadão se vê obrigado a ouvir, além de sua própria, outras vozes. Essa concepção de política exige que os indivíduos mantenham uma flexibilidade crítica constante, um desejo de reconsiderar e também rever suas interpretações de necessidades e interesses que dão conteúdo ético-moral às suas reivindicações normativas. Tal concepção de política, na qual as diferentes reivindicações normativas devem ser examinadas à luz do diálogo, sem distorções do discurso, revela-se, em última instância, como um processo de aprendizado contínuo em que diferentes experiências são partilhadas nos processos em que procuramos reconhecer mais claramente quem somos e o que queremos nos tornar<sup>61</sup>; onde os indivíduos têm a oportunidade de alcançar interpretações mais verdadeiras de suas próprias concepções particulares do bem, como daquelas que podem ser partilhadas comunicativamente. Assim, podemos dizer que nos textos de Habermas, a ordem política democrática, entendida enquanto processo discursivo de formação da opinião e da vontade políticas assegurado institucionalmente, apresenta-se como o âmbito necessário de identificação social nas sociedades modernas, na medida em que nela os conflitos e dilemas da relação sujeito-norma, embora se manifestem em processos marcados por tensões e turbulências, podem ser apaziguados. Na ordem democrática, os sujeitos elaboram as normas e, ao mesmo tempo, nelas ou no processo de elaboração das mesmas reconhecem-se mutuamente a si mesmos. Nas sociedades modernas, onde os sujeitos não mais pretendem ter suas identidades construídas por referência às situações de nascimento ou a uma hierarquia social pré-definida, mas sim tendo como referência o ideal de autonomia, a liberdade de si mesmo e

---

<sup>61</sup>) Habermas, Jürgen. "On Social Identity". *Telos*, n.19, primavera, 1975, p.99.



da do outro, a afirmação de reivindicações normativas diante dos demais constitui o momento essencial da constituição da identidade e do reconhecimento recíproco. Desta forma, a concepção habermasiana do processo político aponta para uma forma mais adequada de realização dos ideais modernos de autonomia, igualdade e liberdade, procurando levar em conta a diversidade de interesses particulares, as diferenças entre os indivíduos e a complexidade de suas formas de vida.

Todavia, a concepção de política em Habermas não se reduz somente a estes aspectos deliberativos, pois se a eles ficasse restrita não conseguiria lidar com um problema que é particularmente mais agudo nas sociedades modernas, a saber, o alto risco de dissenso. Como afirmamos anteriormente, o fato de os juízos e as ações dos indivíduos no mundo da vida racionalizado serem progressivamente formulados e coordenados via acordos consensuais, aumenta consideravelmente os potenciais de dissenso e instabilidade:

“é certo que os espaços para o risco de dissenso embutido em tomadas de posição em termos de sim/não em relação a pretensões de validade criticáveis cresce no decorrer da evolução social. Quanto maior for a complexidade da sociedade e quanto mais se expandir a perspectiva restringida etnocentricamente, tanto maior será a pluralização de formas de vida e a individualização de histórias de vida, as quais inibem as zonas de sobreposição ou de convergência de convicções que se encontram na base do mundo da vida; e na medida de seu desencantamento, decompõem-se em complexos de convicções sacralizadas em aspectos de validade diferenciados, formando conteúdos mais ou menos tematizáveis de uma tradição diluída comunicativamente. Antes de tudo, porém, os processos de diferenciação social impõem uma multiplicação de tarefas funcionalmente especificadas, de papéis e de interesses, que liberam o agir comunicativo das amarras institucionais estreitamente circunscritas, ampliando os espaços de opção, o que implica uma intensificação das esferas do agir orientado pelo interesse do sucesso individual”<sup>62</sup>.

A questão que aí está colocada parece ser a seguinte: será que o mero exercício reflexivo de argumentação, discussão e deliberação na formação pública da opinião e da vontade políticas tem poder suficiente de por si só orientar e coordenar as ações que mantêm e reproduzem a ordem social? Segundo Habermas, a reflexão e auto-esclarecimento políticos expressos nos consensos ético-morais comunicativamente

---

<sup>62</sup> ) Habermas, Jürgen. *Direito e...* op. cit., p.44.

alcançados são insuficientes. Eles precisam da complementação do direito positivo. As normas legais aparecem como complemento ou substituto a outros mecanismos de integração social que em contextos de sociedades complexas e multidiferenciadas perderam seu poder de coesão social: os mercados e as administrações estatais; os valores e as normas morais tradicionais; o face a face da comunicação cotidiana. Para Habermas, as normas legais desfrutam de uma maior capacidade integrativa por preencherem certos requisitos do ideário social nas sociedades modernas: distribuição equitativa de certos direitos subjetivos; são sancionados por um legislador político encarnado na figura da soberania popular; possibilitam o reconhecimento intersubjetivo, apropriado a uma estrutura de consciência pós-convencional.

Essas qualidades do direito colocam-no como elemento fundamental da legitimidade. Para Habermas, nas sociedades democráticas modernas, o estabelecimento de vínculos normativos obrigatórios a todos - a legitimidade dos ordenamentos normativos -, passa necessariamente - embora, é claro, não se reduza a ela - pela estrutura do direito, pelo sistema político-institucional, pelo poder administrativo do Estado de direito. Isto, por sua vez, nos remete a um outro problema: como considerar o direito nas sociedades modernas. Habermas ressalta a ambiguidade do direito moderno, mostrando suas dimensões contrastantes: por um lado, o direito aparece como forma ou meio de manifestação do exercício administrativo do poder político ou burocrático-estatal; por outro lado, o direito é visto como forma de integração social, como expressão de uma moralidade pública compartilhada pelos cidadãos. Entre estas duas dimensões há uma tensão cujo apaziguamento é problemático, pois as duas nem sempre coincidem e a passagem da moralidade para a institucionalidade está longe de ser um movimento automático, tranquilo e retilíneo. Trata-se de um movimento conturbado, marcado por idas e vindas, pela emergência e imergência de diferentes e variegadas questões ético-morais. Entendê-lo envolve um debruçar-se sobre as intrincadas relações entre legitimidade e legalidade dos ordenamentos normativos. O que temos de nos perguntar é quais as condições que possibilitam o estabelecimento de uma conexão legítima entre a moralidade e a institucionalidade nas sociedades modernas. Para uma resposta a essa questão, temos de recorrer aos conceitos de esfera pública e sociedade civil.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> ) Devido à economia interna do texto, a distinção mais precisa dos conceitos de esfera pública e sociedade civil será feita no capítulo seguinte. Por ora, essa referência geral é suficiente.

A esfera pública e a sociedade civil, enquanto arenas em que se dá a formação da vontade coletiva bem como a justificação das decisões políticas, exercem um papel fundamental no processo de geração do poder legítimo. A noção de esfera pública é utilizada por Habermas como um instrumento analítico que lhe permite compreender como se dá a organização e coesão interna das sociedades modernas secularizadas, destituídas do poder normativo da tradição e de transcendência. A função da esfera pública é ser uma instância intermediária entre os impulsos e demandas que emergem da interação comunicativa do mundo da vida e os colegiados responsáveis pela institucionalização do processo político. Deve fazer com que os fluxos comunicativos gerados no âmbito dos processos interativos voltados para o entendimento atinjam as instâncias decisórias do sistema político-institucional. Percebe-se, portanto, como afirmamos anteriormente, que o poder comunicativo gerado na esfera pública e na sociedade civil por si só não é capaz de produzir ações efetivas, a não ser que consiga influenciar o sistema político e transformar-se em poder normativo legal, o que implica considerar a lógica de operação das instituições políticas realmente existentes. Isso significa que a soberania popular não pode prescindir de uma forma de institucionalização capaz de transformar o conteúdo moral normativo dos processos democráticos legítimos de formação da opinião e da vontade políticas em poder normativo legal..

A questão a ser respondida, então, passa a ser a seguinte: o que assegura a validade e legitimidade ao direito? Onde as normas jurídicas retiram seu conteúdo normativo universalizante? Para respondê-la, temos de analisar o propósito habermasiano de reconstrução das condições de validade do acordo de legalidade. Para Habermas, as normas jurídicas encontram o fundamento de sua validade na própria moralidade do mundo da vida, numa consciência moral pós-convencional presente num mundo da vida que se produz e reproduz na ação comunicativa, nas pretensões de validade assumidas pelas pessoas em sua linguagem comum, na ação orientada para o entendimento, isto é, na própria estrutura da comunicação lingüística. Diferentemente de Rawls, Habermas não faz a realização de uma política deliberativa depender da virtude ou do senso de justiça de pessoas morais ou de uma situação hipotética de fundação dum contrato social, mas sim da institucionalização dos correspondentes procedimentos e pressupostos comunicativos dotados de universalidade e imparcialidade. Somente a partir do momento em que estes procedimentos e pressupostos (as regras discursivas) forem institucionalizados e assegurados pelo ordenamento político-jurídico é que se torna possível pensar formas de

manutenção da própria neutralidade e universalidade da ordem jurídica, bem como conceber critérios que, diante da diafonia de valores, ideais e interesses conflitantes que caracteriza as sociedades modernas, determinem quais os conteúdos morais legítimos, aceitáveis e válidos, que podem ser trazidos para uma esfera pública de deliberação a fim de, mediante a prova do melhor argumento ou da justificação racional, adquirirem efeitos normativos vinculantes obrigatórios. Assim, poder-se-ia dizer que Habermas busca conciliar o conteúdo valorativo dos princípios de justiça e os procedimentos de construção ou justificação racional dos mesmos, não recorrendo aos valores intuitivos de determinada cultura e nem apelando para uma situação hipotética de deliberação: os conteúdos ético-morais que serão objeto de deliberação pública, bem como os procedimentos de argumentação e justificação estão presentes nas próprias práticas e vivências quotidianas desenvolvidas nas estruturas intersubjetivas da linguagem comum. O próprio processo político é visto, em parte, a partir dos pressupostos da estrutura lingüística.

Isso nos conduz a uma das questões que está no centro do embate entre Rawls e Habermas: a própria concepção de política. Ambos compartilham, como já dito anteriormente, da idéia de deliberação pública, a condição de publicidade e justificação racional, o processo de formação da opinião e da vontade políticas na esfera pública. Porém, enquanto que Rawls prescreve a priori o conteúdo desses processos de deliberações<sup>64</sup> - questões morais relativas à determinação dos direitos e deveres básicos e à distribuição dos benefícios e encargos resultantes de um sistema de cooperação social -, Habermas não nos diz previamente **o que** deve ser objeto de discussão público-política, mas **como** devem ser realizados os processos de deliberação política. A ética discursiva delineada por Habermas não se pronuncia sobre quais os valores, princípios, preferências, desejos, afetos, opiniões, crenças ou interesses que os indivíduos devem ter ou almejar. O que ela faz é delimitar os espaços onde podem desdobrar-se os projetos de autorealização e autodeterminação dos indivíduos ou comunidades de indivíduos. O requisito básico é de que estes projetos não violem certas regras e procedimentos que apresentam um mínimo de universalidade. A ética discursiva tem a função de delimitar e apontar para a possibilidade de uma resolução racional dos conflitos e divergências, e não de ser uma instância prescritiva assentada em cristalinos e lúcidos princípios morais. Os conteúdos ético-morais da normatividade não são dados pela teoria da ação comunicativa. Pelo

---

<sup>64</sup>) Além de criar artificialmente as condições ideais dos próprios processos de deliberação.

contrário, afloram dos próprios contextos e situações de ação e interação dos sujeitos. São trazidos à esfera pública pelos próprios sujeitos interessados que em determinado momento, como já afirmamos anteriormente, problematizam não a totalidade, mas alguns aspectos do mundo circundante e buscam intersubjetivamente entender a situação e elaborar critérios e normas que possam ajudá-los a resolver seus problemas, conflitos e divergências.

A concepção de política em Habermas torna-se mais clara se observamos sua crítica aos modelos republicano e liberal de democracia. Em relação ao modelo republicano, para Habermas as questões que necessitam ou são capazes de ter uma regulação estatal não se resumem apenas a questões morais:

“Politics and legal programs have a greater or lesser moral weight from case to case, for the matters in need of legal regulation certainly do not raise moral questions only, but also involve empirical, pragmatic and ethics aspects, as well as issues concerned with the fair balance of interests open to compromise. Thus the opinion and will formation of the democratic legislature depends upon a complicated network of discourses and bargaining - and not simply on moral discourses”<sup>65</sup>.

Assim, ao contrário do modelo republicano, no modelo de Habermas a deliberação política é marcada pela dialética entre solidariedade e interesses, ou seja,

“pelos discursos de autocompreensão, aqueles em que os participantes tentam esclarecer-se acerca de como devem entender a si mesmos como membros de uma determinada nação, como membros de um município ou de um Estado ou como habitantes de uma determinada região, acerca de que tradições devem ter continuidade, acerca de como devem tratar-se mutuamente, de como tratar as minorias e os grupos marginais, acerca do tipo de sociedade em que querem viver”<sup>66</sup>,

mas também pelos interesses e orientações valorativas pessoais que podem entrar em conflito “sem perspectiva de alcançar um consenso” moral. O equilíbrio, o compromisso ou o entendimento entre a dialética solidariedade e interesses, no contexto das sociedades pluralistas modernas, marcadas pela individualização dos projetos de vida e pela pluralização das formas de vida coletiva, pela desintegração da força normativa dos laços

---

<sup>65</sup> ) Habermas, Jürgen. “Postscript to Faktizität und Geltung”. *Philosophy & Social Criticism*, v.20, n.4, 1994, p.133.

éticos coletivos e das cosmovisões religiosas e metafísicas, somente é alcançável mediante condições e procedimentos que apresentem justificações racionais “que pretendem ter validade geral para além de uma comunidade jurídica concreta”. Em relação a estas justificações, elas podem ser de diferentes tipos - razões cognitivo-instrumentais, razões prático-morais, razões éticas. O conteúdo das argumentações e justificações não está dado a priori. Para serem legítimas, importa que as razões justificadoras das normas propostas sejam submetidas ao crivo dos pressupostos e procedimentos comunicativos que são, simultaneamente, reconhecidos intersubjetivamente e implícitos na linguagem comum das práticas quotidianas, e institucionalizados nas estruturas do direito. Segundo Habermas,

“a política dialógica e a política instrumental podem entrelaçar-se no campo das deliberações, quando as correspondentes formas de comunicação estão suficientemente institucionalizadas. Portanto, tudo gira em torno das condições de comunicação e dos procedimentos que outorgam à formação institucionalizada da opinião e da vontade políticas sua força legitimadora”<sup>67</sup>.

Habermas concede, tal como no republicanismo, um lugar central no processo democrático à formação da opinião e da vontade políticas, mas não negligencia a idéia liberal de neutralidade da ordem jurídica: os direitos fundamentais - os quais somente adquirem sentido quando compreendidos em seu valor intersubjetivo<sup>68</sup> - e os princípios do Estado de direito são essenciais para pensar a questão de como podem ser institucionalizados os pressupostos e procedimentos comunicativos do processo democrático, e, conseqüentemente os valores ético-morais que passaram por seu crivo. Todavia, embora reconheça a importância da neutralidade jurídica e dos direitos fundamentais, Habermas faz uma severa crítica ao modelo liberal privatista de um contrato ou acordo razoável. Habermas afirma que os sujeitos do direito não precisam ser concebidos como senhores abstratos do seu self, eles se constituem através do reconhecimento mútuo e das formas de vida compartilhadas intersubjetivamente mediante a racionalidade comunicativa, o que implica considerar as pessoas em suas diferenças, redes sociais, suas formas de vida, etc., não sendo necessária uma definição prévia de um

---

<sup>66</sup> ) Habermas, Jürgen. “Três modelos normativos de democracia”. *Lua Nova*, n.36, 1995, p.44.

<sup>67</sup> ) Idem, p.45.

conjunto de necessidades e direitos individuais. O que importa é a possibilidade de universalização dos interesses no interior de um processo comunicativo, discursivo e argumentativo de formação da opinião e da vontade política, fonte legítima de elaboração de normas e princípios de justiça de caráter universal.

Para Habermas, o direito e a ação comunicativa apresentam estruturas similares: os pressupostos das experiências de reconhecimento recíproco, vivenciadas no face a face da vida quotidiana, estão incorporados no direito, que possibilita as experiências de reconhecimento recíproco entre indivíduos estranhos entre si- a percepção de si mesmo e do outro como sujeitos portadores de direitos generalizáveis - e a prática da autodeterminação entre os cidadãos. Deste modo, as normas são legítimas à medida que conseguirem conciliar os direitos subjetivos fundamentais (autonomia privada) e a soberania popular (autonomia cívica) no processo democrático de formação da opinião e da vontade políticas (autonomia moral) levada a cabo nos procedimentos comunicativos presentes nas deliberações e argumentações desenvolvidas na esfera pública e na sociedade civil.

Habermas busca mostrar que a soberania popular nas sociedades modernas complexas e diferenciadas somente é possível mediante o auxílio do sistema de direito, o qual concede direitos políticos que asseguram aos cidadãos o exercício de sua autonomia política. É a partir da existência destes direitos, que Habermas pretende poder explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade. Mas por que se trata de um paradoxo? Aqui, temos de explicitar a tensão entre autonomia privada e autonomia pública, direitos humanos e soberania popular. Os direitos políticos têm, de um lado, “a mesma estrutura de todos os direitos, os quais abrem ao indivíduo esferas da liberdade de arbítrio [liberdades subjetivas de ação]”, e, de outro lado,

“o processo legislativo democrático precisa confrontar seus participantes com as expectativas normativas das orientações do bem da comunidade, porque ele próprio tem que extrair sua força legitimadora do processo de um entendimento dos cidadãos sobre regras de convivência. Para preencher a sua função de estabilização das expectativas nas sociedades modernas, o

---

<sup>68</sup> ) Habermas chama a atenção para o “estabelecimento intersubjetivo da liberdade”, que faz “desmoronar a aparência possessivo-individualista de uma autonomia como posse de si”. Habermas, Jürgen. “Soberania popular..”, op. cit., p.113.

direito precisa conservar um nexu interno com a força socialmente integradora do agir comunicativo”<sup>69</sup>.

No modelo normativo de democracia deliberativa de Habermas, autonomia privada e autonomia pública, direitos fundamentais e soberania popular pressupõem-se mutuamente, pois os primeiros apoiam-se no reconhecimento recíproco de sujeitos de direito que cooperam. Em sua concepção de política está implícita uma concepção de cidadania onde os direitos subjetivos

“não estão referidos, de acordo com seu conceito, a indivíduos atomizados e alienados, que se entesam possessivamente uns contra os outros. Como elementos da ordem jurídica, eles pressupõem a colaboração de sujeitos, que se reconhecem reciprocamente em seus direitos e deveres, reciprocamente referidos uns aos outros, como membros livres e iguais do direito. Tal reconhecimento recíproco é constitutivo para uma ordem jurídica, da qual é possível extrair direitos subjetivos reclamáveis judicialmente”<sup>70</sup>.

Quer dizer, o indivíduo aparece como sujeito portador de direitos subjetivos generalizáveis, mas que não lhe conferem a condição de cidadão efetivo, dotado de autonomia moral, se ele não aprender a usar estes direitos, tornando relevante esta aprendizagem e com isso dando validade aos direitos. E só consegue fazê-lo nas condições de reconhecimento recíproco próprias do processo discursivo de formação da opinião e da vontade políticas peculiar à soberania popular. É a estrutura intersubjetiva desta que garante legitimidade aos direitos subjetivos: “certamente, a fonte de toda legitimidade está no processo democrático de legiferação; e esta apela, por seu turno, para o princípio da soberania do povo”<sup>71</sup>. Diante da percepção do caráter intersubjetivo dos direitos fundamentais dos sujeitos singulares e do processo comunicativo de autorealização e autodeterminação moral dos cidadãos, podemos dizer que no modelo normativo de democracia deliberativa de Habermas, os dilemas da relação sujeito e norma são resolvidos através da determinação simultânea dos dois termos opostos.

Delineados os traços gerais do modelo de democracia deliberativa, que permite a Habermas a oportunidade de estabelecer as condições de fundamentação legítima de uma

<sup>69</sup>) Habermas, Jürgen *Direito e democracia...*, op. cit, p.115.

<sup>70</sup>) Idem, p.121.

<sup>71</sup>) Idem., p.122.



moral secularizada e racional, independente da metafísica e da religião, bem como pensar os processos geradores de integração social e a legitimidade dos ordenamentos jurídico-políticos a partir do conteúdo ético-moral submetido às pressuposições e procedimentos comunicativos presentes nas práticas linguísticas comuns, podemos agora ver como Habermas, a partir do conceito de ação comunicativa, busca repensar a teoria da racionalização de Weber e considerar aquilo que Weber apresentou como sendo as consequências inevitáveis da racionalização da vida social: a perda da liberdade numa sociedade crescentemente burocratizada e a perda de sentido num mundo secularizado e desencantado. Teremos maior êxito no entendimento deste propósito se voltarmos nossa atenção à importância da ação comunicativa na teoria sociológica de Habermas, orientando nossas reflexões em direção ao esclarecimento da questão de como as sociedades modernas reproduzem a si mesmas tanto simbólica quanto materialmente.

A solução de Habermas para esta questão consiste na apresentação de dois tipos de racionalidade: a comunicativa, que regula a reprodução simbólica - reprodução cultural, integração social e socialização - do mundo da vida e é marcada, como vimos, pela possibilidade de os indivíduos participantes de um diálogo alcançarem, mediante desempenho argumentativo, um entendimento mútuo das situações; e a instrumental, que descreve as ações estratégicas dos indivíduos guiadas pelos imperativos sistêmicos dos mecanismos impessoais do mercado e do Estado, que operam através dos meios não linguísticos de coordenação das ações, o dinheiro e o poder.

Com a inclusão dos conceitos de mundo da vida e racionalidade comunicativa, Habermas pode reinterpretar e criticar as duas teses do diagnóstico de Weber. Em relação a da perda de sentido decorrente da irreconciliabilidade das esferas de valores culturais, o conceito de racionalidade comunicativa permite mostrar como a ação comunicativa confere um sentido e um significado ao mundo gerando padrões contínuos de relações sociais que resultam no entrelaçamento de intenções, juízos e ações dos indivíduos. Para Habermas, portanto, a principal limitação desta tese de Weber decorre do fato dela não levar em devida conta a distinção entre conteúdos e formas da razão. Se os valores das diferentes esferas culturais, quando considerados de forma instrumental, mostram-se irreconciliáveis, o mesmo não pode ser dito sobre as formas ou procedimentos segundo os quais os valores ou os conteúdos ético-morais são incorporados e utilizados comunicativamente na linguagem comum. Weber teria inferido erroneamente a incompatibilidade entre as diferentes esferas de valores a partir do conteúdo de cada

esfera, sem se dar conta que uma unidade entre elas poderia ser assegurada no plano formal através do desempenho argumentativo, do agir comunicativo dos sujeitos em seus atos da fala onde aparecem pretensões de validade (verdade, correção normativa e sinceridade) intersubjetivamente reconhecidas que tornam possíveis os acordos mútuos e os consensos sobre determinadas situações ou estados de coisas no mundo objetivo (ciência), social (moral) e subjetivo (arte). Assim, os conflitos e as divergências entre as diferentes esferas podem ser resolvidos sem a recorrência a um padrão substantivo, mas por intermédio de critérios formais e procedurais seculares e racionais. O que permite a Habermas sustentar o conceito de racionalidade comunicativa é a substituição da idéia de sujeito agente autônomo capaz de atribuir um sentido subjetivo à sua ação pela de sujeitos capazes de atos de fala que intersubjetivamente constróem um sentido comum às suas ações. Isto significa que os fins da ação não são subjetivamente visados pelos sujeitos, antes são intersubjetivamente construídos pelas práticas comunicativas entre os sujeitos. Portanto, a unidade de vários processos de ação pode ser pensada tendo em vista os fins intersubjetivamente alcançados pelo agir comunicativo de sujeitos orientados pelo reconhecimento recíproco e entendimento mútuo.

Quanto à tese da perda da liberdade, os conceitos de ação e racionalidade comunicativas, enquanto mecanismos de coordenação da ação social e de reprodução da sociedade mediados por processos de entendimento livremente alcançados na argumentação pública, permitem a Habermas contestar a tese da racionalização unilateral das sociedades modernas, apresentada por Weber. A posição de Habermas não é de pura negação dos aspectos reificantes presentes no processo de racionalização, mas sim de reconhecimento de uma gama de formas de dominação, repressão e coerção presentes neste processo. Todavia, reconhece também o potencial emancipatório de um mundo da vida racionalizado onde os indivíduos coordenam suas ações e elaboram seus planos de vida a partir de acordos racionais consensualmente alcançados nas estruturas intersubjetivas da linguagem. Habermas percebe que existem maneiras distintas de as sociedades modernas complexas e multidiferenciadas serem estruturadas e integradas. Segundo Habermas,

“sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas também sistemicamente, através de mercados e do poder administrativo. Dinheiro e poder administrativo constituem mecanismos da integração social, formadores de sistema, que

coordenam as ações de forma objetiva, como que por trás das costas dos participantes da interação, portanto não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa. A ‘mão invisível’ do mercado constitui, desde a época de Adam Smith, o exemplo clássico para este tipo de regulamentação. Ambos os meios ancoram-se nas ordens do mundo da vida, integrados na sociedade através do agir comunicativo, seguindo do caminho da institucionalização do direito. Desta maneira, o direito está ligado às três formas de integração social. Através de uma prática de autodeterminação, que exige dos cidadãos o exercício comum de suas liberdades comunicativas, o direito extrai sua força integradora, em última instância, de fontes de solidariedade social. As instituições do direito privado e público possibilitam, de outro lado, o estabelecimento de mercados e a organização de um poder do Estado; pois as operações do sistema administrativo e econômico, que se configura a partir do mundo da vida, que é parte da sociedade, completam-se em formas do direito”<sup>72</sup>.

Assim, Habermas reinterpreta a concepção weberiana do direito, atribuindo-lhe um novo significado. Vimos que Weber considera as normas jurídicas não pela ótica de suas funções socialmente integradoras, mas sim sob o ângulo de seus papéis funcionais na dominação burocrática racional. Os ordenamentos políticos nas sociedades modernas, segundo Weber, retiram sua legitimidade não do fato de serem reconhecidos como moralmente justos e equânimes, a partir de um acordo mútuo e consensual, mas devido à circunstância de serem a expressão de uma dominação construída mediante leis e normas jurídicas racionalmente produzidas por um aparato administrativo e impessoal composto por um corpo burocrático especializado que se autoregula por uma racionalidade instrumental. O que interessa a Weber não é saber como um ordenamento político legítimo pode ser considerado a expressão da autorealização e autodeterminação moral dos cidadãos, mas sim saber como as normas se encaixam na organização e desempenho da dominação legítima. A base de legitimidade está no medium poder. Em Habermas, o legal não coincide sempre com o legítimo, sendo que a própria condição de validade de um ordenamento jurídico depende de um processo democrático de formação da opinião pública e da vontade política, desenvolvido nos espaços comunicativos de argumentação e deliberação da esfera pública e da sociedade civil.

Habermas faz uma leitura mais complexa do fenômeno da racionalização, conseqüentemente, também da modernidade. <sup>A</sup> a noção de razão comunicativa permite-lhe compreender como a modernidade pode criar a partir dela mesma sua própria

---

<sup>72</sup>) Idem, p. 61-62.

normatividade secular e universalista; como as sociedades modernas interpretam a si mesmas de um modo que, ao mesmo tempo, em que é livre e autocrítico, procurando submeter os diversos aspectos da vida ao crivo da razão e da reflexão, também concede-lhes alguma base objetiva para a autoconfiança normativa.

Essa leitura de Habermas poderia ser interpretada como sendo uma leitura exageradamente progressista e confiante da modernidade, como se estivesse celebrando de modo acrítico o potencial emancipatório do modo de vida moderno. Além disso, Habermas poderia ser acusado de estar negligenciando o caráter repressivo, neurótico e opressor da racionalidade moderna. Não nos parece que este seja o caso. Ao utilizar os conceitos de racionalidade comunicativa e de mundo da vida, Habermas busca explicar a organização e a reprodução simbólica da sociedade de um modo que não demonstra negligência ou despreocupação com a reprodução material da sociedade. Esta, para ser corretamente entendida, exige o complemento de uma teoria dos sistemas que descreve ações estratégicas guiadas por mecanismos sistêmicos e impessoais de coordenação: o dinheiro e o poder. Ao elaborar uma teoria da sociedade baseada na dicotomia mundo da vida-sistema, não encobre as diferentes formas de dominação e de reificação do processo de racionalização. Habermas “se volta para a teoria dos sistemas como um recurso para compreender outros modos nos quais a vida moderna está estruturada [assumindo] uma perspectiva que lhe permite sublinhar como esses fenômenos estruturais podem gerar coerções cruciais sobre a racionalização da ação”<sup>73</sup>. Ao mesmo tempo em que vê o potencial emancipatório universal e racional presente nas estruturas comunicativas de um mundo da vida racionalizado, de uma esfera pública livre e de uma sociedade civil autônoma, também percebe as ameaças às quais este potencial está sujeito oriundas da crescente invasão da lógica de integração dos sistemas nas esferas da vida outrora integradas pela ação comunicativa.

É este acoplamento entre mundo da vida e sistema na análise da dinâmica das sociedades modernas que possibilita a Habermas colocar sob novas luzes as teses weberianas da perda da liberdade e da perda de sentido: estas não mais são vistas em seu sentido absoluto e irreversível, mas antes em termos de incessantes ameaças sistêmicas à infra-estrutura comunicativa da sociedade. “Essa infra-estrutura comunicativa é ameaçada por duas tendências que estão entrelaçadas e se reforçam mutuamente: pela reificação

---

<sup>73</sup>) Giddens, Anthony. “Commentary on the debate”. *Theory and Society*, 11, jul. 1982, p.535.

sistemicamente induzida e o empobrecimento cultural”<sup>74</sup>. Não mais perda da liberdade, mas reificação sistemicamente induzida; não mais perda de sentido, mas empobrecimento cultural. Por conseguinte, o dilema central da modernidade resume-se ao conflito entre duas esferas de organização da sociabilidade: o mundo da vida e o mundo sistêmico dividido em dois subsistemas, a economia de livre mercado e a administração burocrático-estatal. É a tendência de colonização dos processos de reprodução simbólica do mundo da vida - transmissão cultural, integração social e socialização - pelos meios sistêmicos do dinheiro e do poder que geram as patologias peculiares à modernidade. Os paradoxos da vida moderna resultam desta tendência que se traduz em deformações sistemicamente induzidas na reprodução do mundo da vida, as quais impedem que a organização, a reprodução e a transformação das formas de sociabilidade possam ser percebidas e vivenciadas reflexivamente pelos indivíduos. Sob a influência sistêmica, as ações destes são cada vez mais coordenadas pelas relações de troca no mercado e pelo poder administrativo do Estado, de modo que os indivíduos não mais conseguem perceber as suas ações como sendo passíveis de uma coordenação mediante acordos consensuais ou prescrições ético-morais comuns intersubjetivamente validadas por práticas discursivas. A coordenação das interações e ações dos indivíduos passa a ser crescentemente desacoplada dos contextos lingüísticos do mundo da vida.

Entretanto, apesar destes aspectos, Habermas destaca que a colonização do mundo da vida não é um processo contínuo e irreversível. É marcado de idas e vindas, de avanços e recuos, de tendências e contratendências (no dizer da tradição marxista), deixando o destino da sociedade em aberto. O que temos, então, de responder é como a colonização do mundo da vida pode ser contida. Como as distorções sistemáticas das condições de comunicação podem ser evitadas? Isto nos leva a outras importantes questões: em relação à normatividade, como perceber se certas formas de integração social e certos ordenamentos político-jurídicos são expressões de regras impostas por imperativos sistêmicos ou se são expressões de normas ético-morais legítimas oriundas de consensos alcançados comunicativamente? Quem formula e quais os critérios que possibilitam distinguir regras e regulamentos legais - que exercem pressão para que os indivíduos redefinam as situações de suas vidas cotidianas em termos de comportamentos estratégico-rationais, objetivantes e instrumentais - das normas ético-morais - que também

---

<sup>74</sup> ) Habermas, Jürgen. *Teoria de la...op.cit.*, p.483.

assumem a forma do direito, mas não se resumem somente a ele - que expressam laços normativos intersubjetivamente estabelecidos, acordos normativamente assegurados e consensos comunicativamente alcançados? Podemos encontrar uma resposta para estas questões lançando mão do recurso metodológico da situação ideal de fala. De acordo com esta situação, são o uso cotidiano da linguagem, responsável, em grande parte, pela reprodução simbólica da sociedade, e as práticas discursivas, argumentativas e deliberativas próprias da esfera pública e da sociedade civil visceralmente ancoradas num mundo da vida racionalizado que permitem lançar um olhar crítico sobre o desenrolar da vida social, apontar para suas distorções e patologias, bem como podem impor limites e em determinados momentos provocar recuos no processo de colonização do mundo da vida.

No próximo capítulo pretendemos analisar como o conceito de sociedade civil reconstruído por Cohen e Arato nos auxilia na compreensão de quem e como as deliberações prático-morais nas sociedades modernas contemporâneas podem manter ou ampliar os potenciais emancipatórios imanentes às estruturas de um mundo da vida racionalizado. Vamos apresentar o argumento de que a sociedade civil, na abordagem de Cohen e Arato, é o espaço social onde os indivíduos tomam consciência de si mesmos e das normas que regulam e orientam seus juízos e ações, percebem a dependência e as responsabilidades mútuas, engendram formas de sociabilidade, preservam algum espírito público e comunitário, constituem identidades individuais e coletivas, indispensáveis à coordenação reflexiva de suas ações e à própria organização autônoma da vida social. Por conseguinte, é também a sociedade civil o lugar onde os indivíduos tornam-se conscientes das deformações no mundo da vida e podem formular critérios para diferenciar os imperativos sistêmicos das normas consensuais elaboradas comunicativamente.

### **Capítulo III - Normatividade e a Reconstrução do Conceito de Sociedade Civil: a abordagem de Cohen e Arato.**

Como afirmamos na introdução, o ponto de partida de nossa dissertação é a suposição de que a organização, a persistência e a transformação dos padrões de sociabilidade constitutivos dos fundamentos da sociedade são impensáveis se não assumirmos como premissa básica a existência de certas formas de integração social, cristalizadas num conjunto de normas estáveis e duradouras, de uma validade geral e universal. Esse conjunto de normas, por sua vez, expressa um complexo de valores ético-morais, presentes nas ações e interações dos indivíduos, nos seus modos de pensar, sentir e julgar, que lhe dá credibilidade e sustentabilidade, o que nos permite afirmar que toda ordem social é também essencialmente uma ordem moral. As relações de convivência e de solidariedade sociais são ordenadas de acordo com normas ético-morais amplamente compartilhadas e reconhecidas pelos indivíduos, as quais prescrevem, em grande parte, a maneira pela qual estes devem conduzir-se no decurso da vida social.

Todavia, como vimos no capítulo II, a normatividade tem um caráter intrinsecamente problemático - que, aos nossos olhos, se mostra particularmente com maior ênfase nas sociedades modernas -, a saber, como seres humanos singulares, mergulhados em suas subjetividades, com desejos, inclinações, aspirações e interesses dispares e específicos, ligam-se uns aos outros numa pluralidade ordenada e metrificada de indivíduos, uma pluralidade erigida sobre normas, regras e princípios de conduta, de pensamento e de ação que, com pretensão de universalidade, fazem certas exigências, impõem obrigações e concedem direitos a cada indivíduo em função de sua inserção ou imersão na coletividade. A questão que levantamos naquele capítulo era tentar perceber quais as possibilidades de considerar, num contexto de descentramento e de secularização das visões do mundo, de individualização dos planos de vida pessoais e de pluralização das formas de vida coletiva, a exeqüibilidade de modos democráticos de fundamentação ético-moral racional das formas de integração social e dos ordenamentos político-jurídicos. Em outros termos, onde encontrar as bases de legitimidade das relações normativas de obrigação e de autoridade que os indivíduos estabelecem entre si. A questão é: podem os fundamentos legítimos dos vínculos normativos ter um mínimo de generalidade e de universalidade ou serão sempre a expressão de um particularismo decorrente das relações de força e de poder vigentes numa determinada sociedade, em certa época e lugar?

Na tentativa de caracterizar o aspecto problemático da normatividade nas sociedades modernas e de pensar as possibilidades de uma fundamentação racional da mesma, partimos das reflexões de Weber sobre o processo de racionalização do mundo ocidental e os dilemas valorativos em que a modernidade se vê enredada. Numa perspectiva marcada por traços nietzscheanos que o aproximam de um relativismo, Weber não vê mais nenhuma possibilidade de se atribuir às formas de integração social e aos ordenamentos político-jurídicos fundamentos morais seculares e universais. No seu entender, dada a diferenciação das esferas de valor, os juízos ético-morais e os fins das ações que deles derivam são eminentemente subjetivos, flutuam de acordo com os impulsos, sentimentos, desejos, temperamentos, cálculos, preferências e interesses de cada indivíduo. Não há um padrão ético-moral de validade inquestionável e universal capaz de prescrever aos cidadãos um conjunto de normas que lhes diga como devem conduzir suas vidas; em que direção devem orientar o seu querer, pensar, julgar e sentir; o que é lícito e ilícito fazer, certo ou errado, bom ou mau em seus juízos e ações. Na sociologia política weberiana as discórdias e divergências ético-morais, as oposições políticas e os conflitos da vida social são equacionados e solucionados não mediante um consenso moral a ser alcançado coletivamente, mas através do poder, de força e da dominação. Na resolução dos conflitos e divergências, portanto, no estabelecimento de um ordenamento sócio-político, parece haver, segundo os textos de Weber, um inevitável momento de violência, de coerção e de domínio, sem que as formas de dominação e de sociabilidade que constituem a vida coletiva e que, em determinado momento, dependendo das combinações, das afinidades e das correlações de forças existentes, conseguem se afirmar e são aceitas pelos indivíduos, necessitem de um fundamento moral racional de caráter genérico e universalista.

Entretanto, a força, o poder e a violência não nos parecem ser os únicos caminhos possíveis para o estabelecimento de fundamentos legítimos para a normatividade nas sociedades modernas. Em comparação e contraste com o relativismo moral de Weber, apresentamos as reflexões de Rawls e Habermas que compartilham da concepção de que os conflitos de interesses e as divergências ético-morais, que necessariamente acompanham toda e qualquer ordem social moderna, podem ser resolvidos mediante um consenso moral alcançado nas práticas dos processos políticos onde, através da argumentação, debate, discussão e deliberação públicas, os cidadãos chegam a um entendimento comum e razoável acerca de quais valores e normas devem balizar o



ordenamento jurídico político que, sendo moralmente fundamentado, serve de medida comum à resolução pacífica dos conflitos e divergências. Ambos acreditam na possibilidade dos cidadãos, interagindo e comunicando-se de forma livre, espontânea e pacífica em esferas públicas esclarecidas e abertas ao exercício da reflexão e do discernimento autônomos, estabelecerem em conjunto um padrão de justiça que seja aceitável pela maioria, um acordo comum sobre os valores, normas e procedimentos capazes de orientar os juízos e as condutas e de determinar o justo e o injusto nas ações e interações humanas. Porém, assinalamos que entre ambos não há somente semelhanças e concordâncias. Em seus argumentos encontramos não poucas diferenças e dessemelhanças significativas. Enquanto Rawls está preocupado com a realização dos valores liberais e prescreve a autonomia individual como o melhor meio para tal, descrevendo-a enquanto uma qualidade ou condição subjetiva, própria de cada um, e recua em suas reivindicações universalistas, afirmando que sua teoria da justiça como equidade só é diretamente válida numa sociedade democrática ocidental, particularmente, nas democracias liberais do mundo anglo-saxão, Habermas tende a ver a autonomia como uma condição moral somente alcançada intersubjetivamente pelos indivíduos na ação comunicativa. A teoria de Habermas mantém-se ainda, de certo modo, fiel ao apelo universalista da igualdade, da liberdade e do reconhecimento intersubjetivo dos indivíduos. Ao contrário da de Rawls, não se refere aos critérios legítimos como se fossem a expressão dos valores morais bem ponderados de uma determinada cultura política, os quais orientariam o agir e a construção de instituições justas. Em Habermas, a universalidade não está nos próprios valores bem ponderados, mas nos procedimentos de ponderação. Habermas pretende dar uma resposta sistemática ao problema do universalismo mínimo na vida política e pública nas sociedades modernas argumentando que ainda podemos falar de critérios procedurais universalistas para avaliar o caráter justo ou injusto das diferentes reivindicações normativas. E esses critérios procedurais deriva-os da própria estrutura lingüística, das concepções de ação e racionalidade comunicativas.

Em decorrência disto, afirmamos que em Habermas a legitimidade da normatividade, das formas de integração social e dos ordenamentos político-jurídicos é vista em termos de um consenso normativo gerado nas estruturas da ação comunicativa, a qual é colocada como o princípio ordenador da soberania popular, do processo de validação das reivindicações normativas. A soberania popular, por sua vez, expressa a autorealização pessoal e a autodeterminação moral dos cidadãos alcançadas nos processos

institucionalizados de formação democrática da opinião e da vontade políticas, nos procedimentos discursivos, argumentativos e deliberativos da sociedade civil e da esfera pública. A soberania popular podemos considerá-la como um conjunto de procedimentos no qual pode ser problematizada e, de um modo geral, resolvida a tensão entre legitimidade e legalidade, bem como é o espaço onde pode concretizar-se o amálgama entre sujeito singular e normas universais.

Com sua teoria, Habermas chama nossa atenção para o papel que cumpre a linguagem na coordenação das ações dos indivíduos, para a contribuição da linguagem comum na coordenação daquele tipo de ação constitutiva da própria vida social: a ação política. Ressalta-se o papel da linguagem na coordenação da ação social coletiva legitimadora dos ordenamentos normativos. No presente capítulo pretendemos analisar como se dá a tradução sociológica do princípio da soberania popular e de outros aspectos da teoria habermasiana. A fim de ter algum êxito nessa pretensão, voltamos nosso olhar para a abordagem de Cohen e Arato, buscando entender como estes autores, seguindo as sendas abertas por Habermas, abraçaram-lhe seus pressupostos e suas análises e como, em alguns pontos, conseguiram expandir sua teoria. O que aqui queremos é investigar em que medida o conceito de sociedade civil, retomado da tradição e reconstruído por Cohen e Arato com o intuito de compreender as transformações nas sociedades contemporâneas, pode auxiliar-nos na identificação, compreensão e enquadramento analítico das esferas e modos de coordenação da ação social em que se pode observar a construção e a reprodução dos valores ético-morais que, uma vez submetidos ao crivo dos procedimentos comunicativos, permitem aferir o caráter legítimo ou ilegítimo da constituição do conjunto de normas fundamentais que dão contornos estáveis às formas de integração social e orientam ou justificam o modo de organização política das relações de convivência nas sociedades modernas.

Como primeiro passo no exame da reconstrução do conceito de sociedade civil empreendida por Cohen e Arato caracterizamos de forma breve o contexto histórico em que se dá o chamado revival contemporâneo do conceito de sociedade civil, para podermos, em seguida, examinar suas dimensões constitutivas e suas principais implicações analíticas.

→ A recente redescoberta e reconstrução do conceito de sociedade civil estão associadas às transformações de larga escala ocorridas nas sociedades contemporâneas. De um lado, aparece o contexto das revoluções de 1989 nos países da Europa Central e do

Leste que expressam a derrocada do chamado socialismo real e de suas assertivas dogmáticas. Nesta situação histórica a reconstrução do conceito de sociedade civil está intimamente conectada à conotação positiva que lhe foi atribuída pelas críticas e reivindicações dos grupos dissidentes e dos movimentos sociais que, desde o início dos anos 70, atuaram em prol da democratização, da liberdade de imprensa, de associação e de reunião, da participação nos processos decisórios do sistema político, do pluralismo político e da construção do Estado democrático de direito naqueles países. De outro lado, eclode a crise do planejamento democrático, da síntese democrática-keynesiana-liberal. A crise do sistema político, da forma de representação política, a apatia dos votantes, os problemas decorrentes do individualismo possessivo e a incapacidade do Estado do bem estar social em reconhecer e incorporar novos padrões de relacionamento com a sociedade, reacenderam o debate em torno dos próprios fundamentos da sociabilidade moderna, da forma de organização do Estado e da necessidade de mudanças político-institucionais capazes de redefinir e gerar novas formas de relacionamento entre Estado, sociedade e economia de mercado nos países formalmente democráticos. A estas transformações podemos associar os processos de (re)democratização, nos anos 80, dos países da América Latina, que resultaram em esforços teóricos voltados à compreensão dos impactos das políticas autoritárias nas relações Estado e sociedade civil, bem como dos diferentes modos de entender a relação entre processos de democratização, cultura política e práticas dos atores da sociedade civil.

Nestes debates, o conceito de sociedade civil é empregado para pensar de forma diferente, indo além da dicotomia Estado e mercado, certos padrões de sociabilidade e práticas associativas que podem ancorar novos projetos normativos ou abrir novas vias de democratização nestes países. Estes acontecimentos históricos - a desintegração do socialismo real, a crise do Estado keynesiano do bem estar social e as transições democráticas nos países de América Latina - assinalam, além das transformações materiais e institucionais em direção à maior penetração das relações de livre mercado nos países do Leste, da reconsideração das relações Estado, mercado e sociedade nos países de democracia real e a análise das condições mais apropriadas à consolidação das democracias nos países latinoamericanos, uma espécie de “crise de valores” e um retorno das questões relacionadas à vida ética, aos fundamentos morais da normatividade e da noção de cidadania. O pensamento político contemporâneo volta-se, agora, a perguntar,

antes de tudo, quais os fundamentos da sociabilidade, como estabelecemos relações de convivência uns com os outros nas sociedades modernas.

Inserido nesse ambiente de transformações, o contemporâneo renascimento do conceito de sociedade civil no quadro intelectual está ligado à intenção de demonstrar que nem a versão do livre mercado e nem a do Estado burocrático centralizado e onipotente podem fornecer soluções progressistas ou emancipatórias aos dilemas das democracias contemporâneas. Entretanto, no âmbito analítico, em comparação com os conceitos mercado e Estado, o uso atual do conceito de sociedade civil ainda está impregnado de ambigüidades e incompreensões. Sua utilização tem sido orientada em diferentes perspectivas e atendendo a agendas políticas específicas<sup>75</sup>, prestando-se a confusões e amputações, sendo que certos aspectos do conceito acabam recebendo maior atenção e são ressaltados com maior ênfase, muitas vezes, em detrimento aos demais. Contudo, apesar das diferenças, o que parece conferir uma certa atratividade ao conceito é a possibilidade de com seu auxílio pensar como determinadas relações, práticas, estruturas e espaços sociais são capazes de promover uma síntese entre as conflituosas demandas - que dão à política moderna um caráter essencialmente dilemático - oriundas dos embates entre interesses individuais e solidariedades sociais; o privado e o público; o indivíduo e a sociedade e, com isso, de alargar a percepção dos fundamentos ético-morais da normatividade democrática.

→ [ O aspecto problemático do uso contemporâneo do conceito de sociedade civil pode ser vislumbrado no caráter marcadamente eclético da síntese realizada pelos intelectuais “associated with contemporary social movements in Eastern Europe (especially the Charta 77 and Solidarity) and the West (the early American New Left, the French Second Left, the realist faction of the Greens)”<sup>76</sup>. Segundo Cohen e Arato estes intelectuais

“presuppose something like the Gramscian tri-partite framework of civil society while preserving key aspects of the Marxian critique of bourgeois society. But they also integrated the claims of liberalism on behalf of individual rights, the stress of Hegel, Tocqueville and the pluralists on a plurality of societal associations and intermediations, the emphasis of Durkheim on the component of social solidarity, and the defense of the

<sup>75</sup> ) Ver Seligman, Adam. *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press, 1992.

<sup>76</sup> ) Cohen, Jean; Arato, Andrew. “Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society”. In: Honneth, Axel et al (orgs.) *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt: Surkamp.. p. 485.

public sphere and of political participation stressed by Habermas and Arendt<sup>77</sup>.

O ponto comum destas diferentes perspectivas é a idéia de que a sociedade civil, enquanto princípio gerador de sociabilidade e de eticidade distinto do mercado e do Estado, é de fundamental importância para analisar os dilemas e os paradoxos da vida política e das democracias contemporâneas - particularmente, no horizonte de nossas preocupações, para pensar o problema dos fundamentos legítimos da normatividade. Além disso, permite-nos identificar, analisar e interpretar a lógica de ação, as práticas de socialização e os espaços de atuação livre e autônoma de sujeitos privados, grupos e diferentes movimentos sociais - de direitos humanos, organizações não-governamentais, ambientalistas, feministas, étnicos, rurais, etc. - que não se incorporaram às estruturas do Estado e não se reduziram às formas de institucionalização partidária.

Convém esclarecer que não estamos aqui interessados em uma análise de como estas diferentes posturas teóricas, alinhavadas por Cohen e Arato, poderiam ser comparadas, das suas possíveis limitações recíprocas e da multiplicidade de implicações político-normativas que delas poderíamos deduzir. Vamos voltar nossa atenção para o modo de Cohen e Arato lidarem com o conceito de sociedade civil, refazendo os traços de sua reconstrução, apresentando-o em suas características constitutivas e inserindo-o numa teoria da sociedade. Para este propósito, um retorno às fontes a partir das quais os autores tiraram os materiais da reconstrução do conceito aparenta ser um bom começo.

Cohen e Arato reconstróem o conceito de sociedade civil a partir de duas fontes: o auto-entendimento dos movimentos sociais e a <sup>12</sup> trajetória histórica do conceito. Em relação à primeira, a partir da década de 60 aparecem no cenário político novos movimentos sociais (feministas, ecologistas, gays, ativismo pela paz, grupos de autonomia local e outros movimentos contraculturais) que, segundo a percepção de diferentes observadores, demonstram ter características e qualidades distintas daquelas de outros movimentos sociais típicos das sociedades industriais. As características normativas definidoras destes novos grupos são a) seu radicalismo autolimitante, no sentido de não assumirem visões totalizantes que lhes outorgariam o direito de falarem e profetizarem em nome de toda sociedade e de não pretenderem assumir as funções do Estado e das regras da economia do

---

<sup>77</sup>) Idem, p.485.

mercado, e b) suas preocupações específicas com questões de identidade de grupo<sup>78</sup>: não seguem exclusivamente o padrão de comportamento dos grupos de interesses e não estão organizados de forma partidária. Para estes novos movimentos sociais, a política não é meramente uma questão “de compensações que o Estado providência pode fornecer. Diferentemente, a questão é como defender ou restabelecer modos de vida em risco, ou como pôr em prática modos de vida reformados. Em suma, os novos conflitos não são impulsionados por problemas de distribuição, mas dizem respeito às gramáticas das formas de vida”<sup>79</sup>. Estes movimentos lutam pela capacidade de construir suas próprias identidades sociais, o que torna suas ações e objetivos estranhos às teorias tradicionais que se preocupam em entender o comportamento coletivo assentadas exclusivamente nas noções de ação e racionalidade estratégicas. Para compreender seus modos de organização e ação, um novo paradigma de interpretação teve de ser formulado. É claro que isto também não quer dizer que a atuação dos novos movimentos sociais possa ser correta e inteiramente compreendida recorrendo-se unicamente ao paradigma orientado pela identidade. Este não consegue explicar as dimensões estratégicas inevitavelmente presentes nestes movimentos, uma vez que têm de interagir com as instituições e o sistema político, fundamentalmente regulados pelo medium poder, a fim de conseguirem articular e assegurar espaços autônomos para a deliberação pública e a formação de identidades coletivas e individuais<sup>80</sup>. Em suas formas de organização e ação, há um amálgama de ação estratégica e ação comunicativa, cuja relevância pretendemos mais adiante esclarecer. Por ora, importa ressaltar que estes novos movimentos sociais resgatam um conjunto de noções para dar coerência e lucidez a suas ações, bem como para coordenar e apresentar, no sentido de tornar públicas, suas diferentes reivindicações normativas. Entre estas noções o termo sociedade civil é um dos que tem sido mais largamente utilizado como forma de mobilização e orientação simbólica e como principal categoria analítica. Cohen e Arato, ao empreenderem-se na reconstrução do conceito de sociedade civil, buscam mostrar que este é mais do que um mero slogan adotado nas lutas e controvérsias político-ideológicas e de que também não representa um amplo guarda-chuva teórico que pode abrigar as mais variadas posturas epistemológicas, pois se assim o fosse, correr-se-ia o risco de à custa de

---

<sup>78</sup> ) Coehn, Jean. “Strategy or Identity. New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements”. *Social Research*, n.52, inverno 1985, p.664, 690.

<sup>79</sup> ) Habermas, Jürgen. “New Social Movements”. *Telos*, n.49, outono 1981, p.33.

<sup>80</sup> ) Cohen, Jean. “Strategy or...”, op. cit., p.693, 695.

tudo querer denominar nada poder explicar da realidade social. Diante da multiplicidade de seus usos, Cohen e Arato apontam para a necessidade de um exame mais cuidadoso e acurado do conceito à luz de uma sistemática teoria social que seja capaz de inseri-lo nas modernas condições sociais. Para tal, revêem a trajetória do conceito ao longo da tradição do pensamento político-social.

Da reconstrução dessa trajetória deixaremos de lado os aspectos relativos às discussões detalhadas de certos autores clássicos, não querendo com isso menosprezá-las ou considerá-las de menor importância. Tomamos esta atitude tão somente devido à economia interna do nosso texto. Na reconstrução da trajetória histórica, a abordagem de Cohen e Arato apresenta o conceito de sociedade civil como sendo a expressão do caráter moral da política moderna. Por intermédio de sua reconstrução, assinalam, a exemplo de Habermas, a íntima conexão entre moralidade, democracia e fundamentação racional universalista das formas de integração social e dos ordenamentos político-jurídicos nas sociedades modernas. A partir de uma síntese entre **Hegel** (em cuja obra o conceito de sociedade civil vem a assumir um estatuto teórico efetivo<sup>81</sup>), retomando um dos problemas centrais da modernidade: a criação de estruturas de solidariedade social ao largo da expansão das relações de mercado; **Marx**, preservando aspectos chaves da crítica à sociedade burguesa; e **Gramsci**, resgatando a idéia de conceber a sociedade num modelo tripartite em articulação com a esfera da reprodução da cultura, Cohen e Arato pretendem, tendo como referência básica a distinção habermasiana entre mundo da vida e sistema, localizar a sociedade civil no interior da dinâmica social de sociedades complexas e multidiferenciadas<sup>82</sup>. Uma das idéias elementares desta reconstrução do conceito de sociedade civil é de que “esta se distingue das esferas do Estado e da economia, buscando-se evitar, assim, a um só tempo, o liberalismo, no qual a integração social se concentra no mercado, e o estatismo, onde a sociedade civil aparece subsumida ao Estado (como nos países socialistas)”<sup>83</sup>.

Tendo a teoria da ação comunicativa como alicerce, Cohen e Arato estruturam analiticamente as relações de convivência nas sociedades modernas em três princípios geradores de sociabilidade: o Estado, o mercado e a sociedade civil. O pressuposto basilar

<sup>81</sup> ) Costa, Sérgio. “Categoria Analítica ou *Passe-Partout* Político Normativo: notas bibliográficas sobre o conceito de sociedade civil”. *BIB*, Rio de Janeiro, n.43, 1º semestre 1997, p.3.

<sup>82</sup> ) Avritzer, Leonardo (org.). *Sociedade Civil e Democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

de suas reflexões reside na proposição de que existem duas formas elementares de coordenação da ação e interação sociais: a racionalidade cognitivo-instrumental e a racionalidade intersubjetiva<sup>83</sup>. Na primeira tem papel preponderante o agir instrumental-estratégico de adequação eficaz de meios e fins, cujos espaços de manifestação são o mercado (onde o elemento de coordenação é a relação mercantil) e o Estado (onde a coordenação da ação se dá via a lógica do poder e da dominação). Na segunda impera a ação comunicativa orientada para o entendimento mútuo entre os participantes da ação. Esta forma de racionalidade é a característica definidora do modo de coordenação da ação dos movimentos sociais que atuam na sociedade civil que, por sua vez, aparece como arena de autodefesa da sociedade frente a excessiva mercantilização e burocratização das relações sociais. Este aspecto, bem como o conceito de sociedade civil, a apresentação de suas dimensões constitutivas e a sua inserção numa teoria da sociedade, analisaremos com mais vagar nas páginas seguintes. Aqui, o que importa colocar é que Cohen e Arato, ao reconstruírem o conceito de sociedade civil, concedem à racionalidade comunicativa ou intersubjetiva a primazia na coordenação da ação no interior da multiplicidade de instituições da sociedade e, com isso, dão grande ênfase à noção de auto-organização da sociedade, ao poder de integração social gerado nos processos livres e espontâneos de formação das identidades individuais e coletivas e dos laços solidários entre os indivíduos, desenvolvidos nos contextos interativos da ação comunicativa no mundo da vida. E, ao concederem a primazia à racionalidade comunicativa na coordenação das ações e interações sociais dos indivíduos, acabam sugerindo uma definição de política e agir político situados além da tradicional dicotomia Estado e mercado. A política e o agir comunicativo são entendidos como a busca intersubjetiva, levada a cabo pelos sujeitos privados e atores sociais, das normas e regras mais apropriadas à organização e à manutenção da sociabilidade. E é nessa busca que as normas adquirem legitimidade e

---

<sup>83</sup> ) Costa, Sérgio. "Esfera Pública, Redescoberta da Sociedade Civil e Movimentos Sociais no Brasil: uma abordagem, tentativa". *Novos Estudos CEBRAP*, n.38, p.40-41.

<sup>84</sup> ) A racionalidade cognitivo-instrumental está baseada no conceito de razão enquanto cálculo associado à necessidade de autopreservação do indivíduo; a razão como faculdade individual de adaptação inteligente, reflexiva e astuciosa do indivíduo às condições do meio no qual interage. A racionalidade intersubjetiva tem a ver com "a idéia de que os atores sociais não lidam apenas com a manipulação de fatos sociais. Agir envolve a internalização de regras e normas que, necessariamente, devem ser entendidas de forma igual pelos diferentes atores sociais. De acordo com esta concepção, o elemento central da idéia de racionalidade constitui a capacidade dos atores sociais de seguirem certas regras ao agirem. Tais regras podem ser problematizadas ou não. É com o ato de partilhar regras e torná-las reflexivas que o conceito intersubjetivo de racionalidade está ligado". Avritzer, Leonardo. *A Moralidade da Democracia*. São Paulo: Perspectiva, notas 2 e 3, 1996, p.78.



validade universal: são o resultado e a expressão do potencial emancipatório do entendimento alcançado intersubjetivamente na racionalidade comunicativa.

Depois do que acima está dito, uma questão naturalmente se põe: afinal, o que vem a ser a sociedade civil e como ela se articula com a teoria habermasiana da sociedade? Esta questão nos leva a tentar demonstrar como se dá a ligação entre a abordagem da diferenciação social entre mundo da vida-sistema e a noção de sociedade civil. Esta ligação podemos demonstrá-la recorrendo a uma outra indagação: qual a necessidade desta ligação? Não poderiam Cohen e Arato sentirem-se satisfeitos com a síntese do debate Hegel-Marx-Gramsci e tentar identificar os principais dilemas da vida social moderna valendo-se do instrumental proposto por estes autores? Como afirmamos anteriormente, o revival contemporâneo do conceito de sociedade civil está intimamente associado à emergência de formas não-convencionais de organização social e manifestação política. O conceito de sociedade civil é reelaborado tendo em vista a compreensão destas formas e do modo de coordenação da ação dos movimentos sociais que lhes são correspondentes. A dinâmica da sociedade civil é entendida como a dos “movimentos democratizantes autolimitados que procuram proteger e expandir espaços para o exercício da liberdade negativa e positiva”<sup>85</sup>. Visto desta forma, o conceito de sociedade civil não pode prescindir das idéias de Hegel - principalmente o resgate da idéia de um espaço público para o exercício da vida ética -, de Marx - a contradição entre o espaço de interação e operação do mercado - e de Gramsci - a necessidade de conceber a sociedade em articulação com a esfera da reprodução da cultura<sup>86</sup>. Contudo, não pode restringir-se somente a elas. Essas idéias são, por si sós, insuficientes para localizar a sociedade civil no contexto das sociedades contemporâneas marcadas pela crescente complexidade e diferenciação dos vários domínios da ação humana. Daí a necessidade da filiação à teoria habermasiana da sociedade. Assim, para melhor entender a teoria da sociedade civil de Cohen e Arato é importante perceber, inicialmente, quais os principais traços, argumentos e reflexões da análise sociológica de Habermas para, em seguida, ver como são incorporados pela abordagem de Cohen e Arato.

Como vimos anteriormente, a teoria social de Habermas parte do suposto de que nas sociedades modernas a ordem social é assegurada por dois modos distintos de

---

<sup>85</sup> ) Cohen, Jean.; Arato, Andrew. *Civil Society and Political Theory*, p.17-18.

<sup>86</sup> ) Ver Avritzer, Leonardo (org.). *Sociedade Civil*..., op. cit., p.36.

coordenação da ação e da interação sociais dos indivíduos: o processo de complexificação das estruturas sistêmicas econômicas - organizadas “em torno da lógica estratégica do intercâmbio que permite a comunicação por intermédio do código positivo da recompensa” - e administrativas - organizadas “em torno da lógica estratégica do poder, que permite a comunicação por meio do código negativo da sanção” - e o processo de racionalização comunicativa das estruturas do mundo da vida - “o campo de interação social organizado em torno da idéia de um consenso normativo gerado a partir da ação comunicativa”<sup>87</sup>. Com estes modos diferenciados de coordenação social,

“Habermas nos apresenta uma imagem multifacetária das sociedades modernas, onde a relação entre si de dois subsistemas que operam a partir de lógicas diferentes e a relação entre cada um dos subsistemas e o mundo da vida constitui o ponto focal para a elaboração de um diagnóstico das sociedades contemporâneas”<sup>88</sup>.

E este diagnóstico é, ainda segundo a interpretação de Avritzer, simultaneamente social e político:

“a análise habermasiana da sociedade teria como objetivo determinar a sociedade enquanto esfera simultaneamente pública e política, na qual a explicação da ação social se articularia com o movimento político de defesa da sociedade contra a penetração dos subsistemas em áreas organizadas em torno da reprodução de formas comunicativas de ação”<sup>89</sup>.

Ou seja, o diagnóstico de Habermas apresentaria as sociedades modernas perpassadas por conflitos e tensões, envolvidas em dilemas e paradoxos permanentes cujas origens estariam nos contatos geralmente agonísticos entre o mundo sistêmico e o mundo da vida. Nestes contatos, como já afirmamos anteriormente, os imperativos do primeiro tendem a promover a mercantilização e a burocratização dos domínios de interação social organizados em torno de consensos normativos alcançados comunicativamente, típicos do segundo. Se este diagnóstico tiver alguma verossimilhança, então podemos afirmar que estes embates e disputas entre mundo da vida e sistema estão presentes, por conseguinte, em toda e qualquer tentativa de estabelecimento e manutenção de formas estáveis de

---

<sup>87</sup> ) Idem. p.29.

<sup>88</sup> ) Idem, p.29.

<sup>89</sup> ) Idem, p.28.

integração social e de ordenamentos político-jurídicos, envolvendo controvérsias entre, de um lado, questões técnicas e de eficiência, e, de outro, questões prático-morais.

O espaço de manifestação destes conflitos e lutas é a esfera pública, considerada como espaço social onde: pode ser restabelecida a conciliação entre reflexão e ação; os diversos atores buscam tornar-se conscientes das normas, regras e procedimentos que orientam seus julgamentos, suas ações e relações na sociedade; as diferentes experiências privadas, pessoais e sociais podem encontrar expressão e adquirir algum valor político-normativo; dá-se a discussão e tematização dos fundamentos ético-morais legítimos da vida política e social, bem como da justificação da autoridade e da ação política do Estado. Além disso, pode-se dizer que na esfera pública emerge a reflexividade que faculta aos indivíduos e atores sociais perceberem a distinção entre imperativos sistêmicos e questões prático-morais e tentarem fazer com que de algum modo esta distinção ganhe relevância e influência política. Em suma, “à esfera pública cabe atuar como instância intermediadora entre os impulsos comunicativos gerados no mundo da vida e a formação de consensos argumentativos e os colegiados competentes que articulam institucionalmente o processo de formação da vontade política (parlamento, conselhos, etc.)”<sup>90</sup>.

Por conseguinte, o próprio surgimento de grande parte dos movimentos democráticos podemos situá-lo nos conflitos de interesses e divergências ético-morais que, emergentes de um mundo da vida amplamente compartilhado, ganhando textura e densidade nas práticas discursivas da esfera pública e manifestado-se nos locais de encontro entre os subsistemas e o mundo da vida, exprimem o grau de reflexividade alcançado no mundo da vida e, de certo modo, são os elementos que dão origem aos processos políticos e condicionam a constituição dos ordenamentos político-jurídicos. Retornando a Habermas, estes processos democráticos e a atuação dos movimentos sociais são considerados nos termos de uma política deliberativa entendida enquanto resultado de uma interdependência e complementação recíproca entre os direitos subjetivos fundamentais dos sujeitos privados e a soberania popular - o processo autônomo, livre e espontâneo de formação da opinião e da vontade política nos procedimentos comunicativos da esfera pública. Na medida em que possibilita a formação de consensos argumentativos, é a submissão a essa interdependência e complementação recíproca que

---

<sup>90</sup> ) Costa, Sérgio. *Contextos de Construção do Espaço Público no Brasil*. Texto apresentado no XX Encontro da ANPOCS/1996. GT-2 Cultura Política.

confere legitimidade aos conteúdos ético-morais de certas reivindicações normativas, e qualifica-os a uma possível institucionalização jurídica.

Aqui defrontamo-nos novamente com o problema de como os atores políticos conseguem fazer com que os consensos gerados na argumentação e na discussão públicas possam redefinir uma determinada agenda política ou influenciar a remodelação de determinados ordenamentos constitucionais, de arranjos institucionais e de configurações de poder estabelecidos ou em vias de se estabelecerem. Em outras palavras, isto implica interrogar-se sobre as condições que tornam possível a tradução, sempre acompanhada de tensões e conflitos, da linguagem do mundo da vida em código sistemático, num ordenamento político-jurídico. Esse problema nos reconduz à reflexão, cujos traços principais já havíamos delineado no capítulo precedente, sobre a articulação entre ação comunicativa e aparelho estatal, o processo de formação discursiva da opinião e da vontade políticas e os aspectos administrativos e sistêmicos da política, a racionalidade comunicativa e a racionalidade cognitivo instrumental.

Como já é sabido, em Habermas o vínculo entre uma esfera pública onde é gerado o poder comunicativo e um sistema político em que impera o poder administrativo somente pode ser pensado numa teoria do discurso amparada pelo medium direito. Ao comparar o modelo de democracia delineado pela teoria do discurso com os modelos republicano e liberal, Habermas esclarece qual o papel desempenhado pelo direito em seu modelo:

“Na teoria do discurso, o desabrochar da política deliberativa não depende de uma cidadania capaz de agir coletivamente e sim da institucionalização dos correspondentes processos e pressupostos comunicacionais, como também do jogo de deliberações institucionalizadas e opiniões públicas que se formaram de modo informal. (...) A teoria do discurso conta com a intersubjetividade de processo de entendimento, situada num nível superior, os quais se realizam através de procedimentos democráticos ou na rede comunicacional de esferas públicas políticas. Essas comunicações destituídas de sujeito - que acontecem dentro e fora do complexo parlamentar e de suas corporações - formam arenas nas quais pode acontecer uma formação mais ou menos racional da opinião e da vontade acerca de matérias relevantes para toda a sociedade e necessitadas de regulamentação. O fluxo comunicacional que serpeia entre a formação pública da vontade, decisões institucionalizadas e deliberações legislativas, garante a transformação do poder produzido comunicativamente, e da influência adquirida através da publicidade, em poder aplicável administrativamente pelo caminho da legislação. Como no

modelo liberal, as fronteiras entre o 'Estado' e a 'sociedade' são respeitadas; porém, aqui, a sociedade civil, tomada como base social de esferas públicas autônomas, distingue-se tanto do sistema econômico, quanto da administração pública. Dessa compreensão da democracia resulta a exigência normativa de um deslocamento de pesos nas relações entre dinheiro, poder administrativo e solidariedade, a partir das quais as sociedades modernas satisfazem suas necessidades de integração e de regulação. Aqui, as implicações normativas são evidentes: a força social e integradora da solidariedade, que não pode apenas ser extraída de fontes do agir comunicativo, deve desenvolver-se a partir de um amplo leque de esferas públicas autônomas e de processo de formação democrática da opinião e da vontade, institucionalizados através de uma constituição, e atingir os outros mecanismo de integração social - o dinheiro e o poder administrativo - através do medium direito"<sup>91</sup>.

Nesta passagem, um tanto longa, percebe-se que a teoria habermasiana, ao assinalar a importância do direito, mantém-se fiel à idéia de organização complexa e diferenciada das sociedades modernas perpassadas pela dicotomia mundo da vida e sistema, onde o sistema político aparece "como um sistema de ação ao lado de outros, não no centro, nem no ápice, muito menos o modelo estrutural da sociedade"<sup>92</sup>. A política deliberativa, expressão das interações entre a formação democrática da vontade institucionalizada constitucionalmente e esferas públicas mobilizadas culturalmente, por assumir uma espécie de garantia por perdas em termos de integração na sociedade, tem de poder, por um lado, comunicar-se com todos os domínios da ação legitimamente ordenados e, por outro lado, manter um nexos interno com os contextos de um mundo da vida racionalizado. É o direito que lhe faculta esta possibilidade:

"O direito é um medium que possibilita o traslado das estruturas de reconhecimento recíproco - que reconhecemos nas interações simples e nas relações de solidariedade natural - para os complexos e cada vez mais anônimos domínios de ação de uma sociedade diferenciada funcionalmente, onde aquelas estruturas simples assumem uma forma abstrata, impositiva. Internamente, porém, o direito se estrutura de tal forma que um sistema político, configurado juridicamente, só pode continuar as realizações naturais de integração - que se realizam sob o nível de articulação do direito formal - num nível reflexivo. Ou seja, a integração social, realizada politicamente, tem que passar através de um filtro discursivo"<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> ) Habermas, Jürgen. *Direito...*, op. cit., p.21-22.

<sup>92</sup> ) Idem, p.25.

<sup>93</sup> ) Idem, p.45-46.

Ao reconstruírem o conceito de sociedade civil, Cohen e Arato fornecem importantes contribuições para o esclarecimento dos elementos sociológicos constitutivos desse filtro discursivo e, conseqüentemente, para o entendimento do modo de articulação entre racionalidade comunicativa e racionalidade cognitivo-instrumental, apontando os fóruns e atores capazes de se articularem e proporem projetos normativos de democratização e reformulação das formas de integração social e dos ordenamentos político-jurídicos.

A articulação entre a racionalidade comunicativa e a racionalidade cognitivo-instrumental é considerada por Cohen e Arato numa perspectiva de ação política dual que envolve tanto as arenas institucionais (eleições, partidos, parlamento) quanto as formas mais flexíveis e maleáveis da cultura política no processo democrático de formulação e imposição de reivindicações normativas. O conceito de sociedade civil tem a função de facilitar o entendimento e de expressar esta forma de conceber a ação política. Ou seja, a concepção de política dual está ancorada numa teoria social cujas articulações mestras aparecem num modelo tripartite de traços gramscianos composto pelo mercado, a sociedade política (ou Estado) e a sociedade civil, associado à abordagem habermasiana. Como se dá essa associação? Segundo Cohen e Arato,

“é possível, sem muita dificuldade, identificar o Estado e o mercado com os dois subsistemas. O conceito de integração sistêmica constitui uma primeira aproximação dos mecanismos pelos quais a economia capitalista e a administração moderna coordenam a ação. Além do mais, o conceito de integração social do mundo da vida, pela compreensão interpretativa de um consenso normativamente assegurado e comunicativamente reproduzido, aponta o espaço no qual o conceito hermenêutico da sociedade civil pode localizar-se”<sup>94</sup>.

Enraizada no mundo da vida, mas não reduzida a ele. Mundo da vida e sociedade civil não são idênticos, “cada um dos conceitos parece operar em um nível categórico distinto”<sup>95</sup>. Apesar de apresentarem a mesma lógica de operação - a da racionalidade comunicativa - há modos diferentes de geração desta racionalidade. O mundo da vida tal como apresentado por Habermas tem duas dimensões: de um lado, a que “incorpora um

---

<sup>94</sup> ) Cohen, Jean; Arato, Andrew. “Sociedade Civil e Teoria Social”. In: Avritzer, Leonardo (org.). *Sociedade Civil e...*, op. cit., p.153.

repertório de tradições e conteúdos aos quais os indivíduos recorrem no âmbito de suas ações cotidianas”, aparecendo como reservatório de costumes implicitamente reconhecido, de conteúdos comuns e pressupostos automáticos imersos na linguagem e na cultura, nas pré-reflexões dos indivíduos, os seus modos de percepção e ação no dia-a-dia. De outro lado, a que envolve um processo interativo, reflexivamente mediatizado pela ação comunicativa, de geração consciente e espontânea da sociabilidade, pelo qual os indivíduos tomam ciência de suas ações e elaboram normas reguladoras de suas condutas, desenvolvem planos de ação e estabelecem relações solidárias entre si. Esta dimensão

“contém três componentes estruturais distintos: a cultura, a sociedade e a personalidade. Na medida em que atores se entendem mutuamente e concordam sobre a sua condição, eles partilham de uma tradição cultural. Na medida em que eles coordenam suas ações por intermédio de normas intersubjetivamente reconhecidas, eles agem enquanto membros de um grupo social solidário. Os indivíduos que crescem no interior de uma tradição cultural e participam da vida de um grupo internalizam orientações valorativas, adquirem competência para agir e desenvolvem identidades individuais e sociais”<sup>96</sup>.

Estas duas dimensões, ambas são reproduzidas via processos comunicativos de transmissão cultural, de integração social e de socialização. Todavia, com a expansão da racionalização e da diferenciação do mundo da vida, fenômenos característicos das sociedades modernas, estes processos comunicativos não mais se resumem somente à linguagem comum das situações ordinárias e corriqueiras, mas também se manifestam em instituições e organizações especializadas na criação e na reprodução de tradições, solidariedades e identidades. E é a essa dimensão institucional do mundo da vida que melhor corresponde o conceito de sociedade civil. “A sociedade civil constitui uma dimensão do mundo da vida assegurada por um conjunto de direitos que a pressupõem, ao mesmo tempo em que a diferenciam das esferas da economia e do Estado”<sup>97</sup>.

Cohen e Arato apresentam uma série de características definidoras da sociedade civil, mostrando os vínculos desta com as estruturas do mundo da vida e seu caráter diferenciado em relação aos subsistemas:

---

<sup>95</sup> ) Idem, p.153.

<sup>96</sup> ) Idem, p.153.

<sup>97</sup> ) Idem, p.156.

“Plurality: families, informal groups, and voluntary associations whose plurality and autonomy allow for a variety of forms of life; publicity: institutions of culture and communication; privacy: a domain of individual self-development and moral choice; and legality: structures of general laws and basic rights need to demarcate plurality, privacy and publicity from at least the State and, tendentially, the economy. Together structures secure the institutional existence of a modern, differentiated civil society”<sup>98</sup>.

Percebe-se que a existência destas características está estreitamente associada à vigência de certas garantias constitucionais: os direitos subjetivos fundamentais.

“As sociedades civis, quaisquer que sejam as suas formas, pressupõem uma estrutura jurídica e uma constituição que articula os princípios subjacentes à sua organização interna (...). No contexto de um mundo da vida racionalizado a sociedade civil existe somente onde existe uma garantia jurídica da reprodução das várias esferas na forma de um conjunto de direitos:(...) direitos de reprodução cultural (liberdade de pensamento, imprensa, expressão e comunicação); os direitos garantidores da integração social (liberdade de associação e reunião); e os direitos assegurados de socialização (proteção da privacidade, intimidade e inviolabilidade do indivíduo”<sup>99</sup>.

É também mediante um complexo de direitos que se dá a articulação “entre a sociedade civil e a economia capitalista (direitos de propriedade, contrato e trabalho) ou o estado burocrático (direitos políticos dos cidadãos e direitos de bem-estar dos clientes do Estado”<sup>100</sup>.

Embora as normas constitucionais estabelecidas pelos direitos subjetivos fundamentais sejam parte essencial da sociedade civil, elas por si mesmas não conseguem assegurar a existência das estruturas comunicativas típicas da esfera pública e da sociedade civil, nem protegê-las das deformações sistemicamente induzidas. Além dos direitos fundamentais que facultam a emergência de formas autônomas de organização, manifestação e expressão política, a manutenção e a expansão das práticas e das estruturas comunicacionais da esfera pública e da sociedade civil mantêm-se devido a existência de uma sociedade viva e atuante de sujeitos privados, portadora de uma cultura política ancorada nos processos primários de reprodução social por onde circulam os diferentes

<sup>98</sup> ) Cohen, Jean; Arato, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MIT Press, 1992, p.436.

<sup>99</sup> ) Cohen, Jean; Arato, Andrew. “Sociedade Civil ..”, op. cit., p.154-155.

<sup>100</sup> ) Idem, p.155.



conteúdos ético-morais que podem dar sustentação e substância às diversas reivindicações normativas que aparecem nos espaços públicos de discussão e deliberação.

Levando em conta essas dimensões da sociedade civil, podemos considerá-la como o espaço social em que se dá a criação de formas institucionais (associações, grupos sociais, organizações, movimentos) permanentes, enraizadas nas estruturas comunicativas do mundo da vida, capazes de diferenciar-se e de pôr limites aos mecanismos de coordenação sistêmica do Estado e do mercado. Conseguem este feito com o recurso das normas jurídicas. Enquanto complexo de direitos fundamentais acompanhado de uma cultura política moderna capaz de valorizar a auto-organização da sociedade e a publicidade das principais questões e problemas relativos à organização da vida coletiva, a sociedade civil impede que a expansão e o poder da racionalidade sistêmica tornem as estruturas comunicativas demasiado instáveis e precárias. Além disso, a sociedade civil pode ser apresentada como espaço sócio-cultural constituído e assegurado juridicamente onde são geradas formas de integração social e ordenamentos políticos legítimos, mediante o exercício do convencimento argumentativo e a criação de consensos públicos através do debate, discussão e avaliação de diferentes e contrastantes reivindicações normativas levantadas por uma pluralidade de atores sociais ou sujeitos privados. Reivindicações normativas que, além de buscarem preservar as estruturas e práticas comunicativas do mundo da vida, podem propor uma redefinição das relações entre privado e público; ética e moral; sugerir novos fóruns de participação política, a ampliação das fronteiras da ação política com a inclusão de novos atores, novos temas e mudanças nas regras e procedimentos de tomada de decisão.

Mas, como pode o direito ser simultaneamente um elemento constitutivo da sociedade civil, onde a coordenação da ação se dá via racionalidade comunicativa e a expressão do poder administrativo, isto é, medium privilegiado da regulação e coordenação do Estado moderno? Na esteira da argumentação de Habermas, Cohen e Arato percebem a condição reflexiva do direito nas sociedades modernas. O direito não se refere apenas ao poder administrativo de um sistema autoregulado e autoreferenciado, nem a uma mera expressão do poder sócio-econômico. Sua condição é reflexiva e sua validade depende da anuência e do consentimento, comunicativa e intersubjetivamente gerados, daqueles sujeitos e grupos sociais que fazem parte de uma determinada coletividade, que a ele se submetem e incluem-no na orientação de seu juízos, de suas condutas e ações. Ou seja, para terem vigência e legitimidade as normas jurídicas, ainda que desempenhem

funções sistêmicas, devem estar necessariamente ancoradas em algum tipo de moralidade gerada nos procedimentos comunicativos e formas públicas de deliberação política. A exemplo de Habermas, Cohen e Arato destacam a duplicidade, a ambigüidade do direito nas sociedades modernas: as normas jurídicas podem ser vistas tanto como meios de controle sistêmico do mundo da vida quanto instituições que formalizam e asseguram os avanços normativos do mundo da vida.

“Enquanto meio de controle, o direito funciona como meio organizacional que, conjuntamente com o poder e o dinheiro, constitui as estruturas da economia e da administração, de tal modo que eles possam ser coordenados independentemente da comunicação direta. Por outro lado, enquanto instituição, o direito constitui ele próprio um componente social do próprio mundo da vida (...) em continuidade com as normas éticas e as esferas de ação constituídas comunicativamente”<sup>101</sup>.

Quer dizer, mesmo com existência sistêmica, o direito assegura a existência de uma sociedade civil autônoma, auto-regulada e universalista<sup>102</sup>.

Com este modo de interpretar as normas jurídicas, Cohen e Arato afirmam a precedência do mundo da vida em relação ao mundo sistêmico, o que, em outros termos, quer dizer que nem o Estado e nem o mercado conseguem por si mesmos manter sua validade normativa. Em relação ao Estado, este não é capaz de por si mesmo assegurar sua legalidade.

“O Estado, entendido enquanto agência de legalização de direitos, não pode constituir nem a base nem a fonte de sua própria validade. Os direitos surgem enquanto reivindicações de grupos ou indivíduos nos espaços públicos de uma sociedade civil emergente. Eles podem ser garantidos pela legalidade positiva, mas eles não são equivalentes à legalidade nem deriváveis desta última. No domínio dos direitos, a lei assegura o que foi alcançado por atores sociais autônomos na sociedade. Portanto, os direitos universais devem ser vistos enquanto princípio organizativo de uma sociedade civil moderna cuja instituição dinâmica é a esfera pública”<sup>103</sup>.

Quanto ao mercado, as relações contratuais, monetárias e mercantis que o constituem estão em conexão e dependem de uma vida social que esteja previamente ordenada e regulada

---

<sup>101</sup> ) Idem, p. 167.

<sup>102</sup> ) Idem, p. 170.

<sup>103</sup> ) Idem, p. 155.

por um substrato normativo coletivo e internalizado em comum, por bases consensuais de ação fornecidas por um arcabouço institucional. Se considerarmos a estrutura das modernas relações de troca como sendo a transferência recíproca de mercadorias entre proprietários formalmente iguais, é evidente que as relações de mercado existem e podem desenvolver-se na medida em que previamente existir um acordo normativo entre os atores ou contratantes, o que estabelece a condição de igualdade entre as partes, conferindo a cada indivíduo certos direitos generalizáveis, entre os quais o direito à propriedade. O funcionamento do mercado requer, portanto, um pressuposto normativo, a saber, o reconhecimento do outro como sujeito potencialmente portador de direitos, cuja base é a idéia de reciprocidade e reconhecimento mútuo presente tanto nas estruturas do direito quanto nas estruturas e práticas comunicativas do mundo da vida, da esfera pública e da sociedade civil. Segundo Cohen e Arato,

“no nível mais simples, o sujeito do direito público e privado é instituído por uma economia coordenada por meio de trocas monetárias e por uma administração estatal organizada através de relações de poder burocraticamente estruturados. Este sujeito apenas pode surgir se as competências cognitivas e morais e as estruturas institucionais necessárias estão disponíveis no mundo da vida. Sem esses desenvolvimentos, a coordenação de uma sociedade civil completamente moderna e pós-tradicional - universalista, igualitária e democrática - seria impossível”<sup>104</sup>.

Essa caracterização das dimensões constitutivas e da dinâmica da sociedade civil e de suas inter-relações com o mercado e o Estado traz consigo uma inovação importante no modo tradicional de definir as relações entre o público e o privado nas sociedades modernas. A abordagem de Cohen e Arato leva a uma redefinição da dicotomia tradicional, rompendo “com uma correlação ideológica unívoca da sociedade civil como a esfera privada, entendida enquanto economia, com o Estado, entendido enquanto esfera pública”. Em contraste com o modelo dicotômico, o modelo tripartite de Cohen e Arato considera dois tipos de dicotomia entre o público e o privado.

“Uma no nível dos subsistemas (Estado/economia) e outra ao nível da sociedade civil (formação da opinião pública/família) (...) Desse modo, torna-se possível distinguir entre as instituições da esfera privada que são coordenadas comunicativamente ( a família ou as relações de amizade) e aquelas que são coordenadas primariamente pelos mecanismos sistêmicos

---

<sup>104</sup> ) Idem, p. 161.

(a economia). O mesmo é verdadeiro em relação às duas esferas públicas analiticamente distintas [a esfera pública de formação da opinião e da vontade políticas e o sistema político propriamente dito]<sup>105</sup>

O modelo tripartite permite entender como nas instituições e ações da sociedade civil pode emergir um público - não necessariamente integrado ao aparato público-estatal - formado por sujeitos, indivíduos ou grupos privados - que não são necessariamente os sujeitos guiados por um senso de auto-preservação e maximizadores do mercado - capazes de assimilar determinada cultura, de refletir sobre ela e de desenvolver autonomamente opiniões e argumentos necessários à sua participação na organização da vida política e na integração social. Portanto, a sociedade civil não deve ser confundida com a esfera privada, como pretendem os liberais, para os quais a sociedade civil é composta por uma aglomeração de indivíduos autônomos exclusivamente self-regarding e competitivos cujas liberdades negativas devem ser protegidas, nem com uma esfera pública comunitária, dominada por um ethos coeso e abrangente, como fazem os comunitaristas<sup>106</sup>.

Sobre estas distinções abre-se o horizonte utópico da sociedade civil, o qual

“consiste na preservação dos limites entre os diferentes subsistemas e o mundo da vida, junto com a preservação da influência das considerações normativas, baseadas nos imperativos para a reprodução do mundo da vida, em relação às esferas de ação organizadas formalmente. Deste modo, os contextos do mundo da vida liberados dos imperativos sistêmicos podem-se abrir para que seja possível a substituição de normas asseguradas tradicionalmente por normas estabelecidas comunicativamente”<sup>107</sup>.

Esse horizonte utópico aparece no quadro de uma “teoria societária da democracia”<sup>108</sup> que baliza ou engendra um projeto de democracia autolimitada<sup>109</sup>, cujas tarefas são abrir

<sup>105</sup> ) Idem, p. 163.

<sup>106</sup> ) Para uma discussão mais detalhada do debate liberais, comunitaristas e Habermas ver Costa, Sérgio; Werle, Denilson Luís. “Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil”. *Novos Estudos Cebrap*, n.49, nov. 1997.

<sup>107</sup> ) Idem, p. 171-172.

<sup>108</sup> ) A expressão é empregada por Avritzer para designar os impactos que a associação entre as reflexões habermasianas e o conceito de sociedade civil em Cohen e Arato têm sobre a obra de Habermas, “Parece-me que a associação entre a análise habermasiana e a idéia de sociedade civil transforma a obra do autor da teoria da ação comunicativa em uma teoria societária da democracia, que entenderia esta última a partir de três variáveis fundamentais: a liberação da ação comunicativa dos processos administrativos e econômicos, o reforço da arena societária através da conquista de um grupo de direitos que limitariam a abrangência dos processos de burocratização e mercantilização e, finalmente, o estabelecimento de arenas reflexivas que conduzam à compatibilização entre a lógica estratégica do sistema e a dinâmica interativa da sociedade”. Avritzer, Leonardo. “Introdução”. In: Avritzer, Leonardo (org.). *Sociedade Civil e...* op. cit., p.39.

possibilidades ao público na aquisição de uma maior influência sobre o Estado e a economia e promover a institucionalização dos ganhos normativos alcançados pelos movimentos comunicativos no mundo da vida.

Assim, nos trilhos da teoria da ação comunicativa de Habermas, com a reconstrução do conceito de sociedade civil Cohen e Arato elaboram uma teoria procedural moral e jurídica da democracia que apresenta as condições de universalização - presentes nos pressupostos pragmáticos da ação comunicativa - capazes de tornar legítimas as reivindicações normativas, bem como apresenta as estruturas legais, as organizações e associações sociais, as instituições de comunicação e as formas culturais, enfim, os diversos espaços sociais nos quais as reivindicações normativas emergem, são identificadas, debatidas e avaliadas a fim de que possam adquirir universalidade e serem generalizadas.

Com a idéia de sociedade civil Cohen e Arato podem ser contrapostos às teses weberianas da racionalização: a perda da liberdade e a perda de sentido. Nos textos de Cohen e Arato, a modernização cultural analisada por Weber recebe outro tratamento: “um mundo da vida modernizado submete o núcleo das tradições, normas e autoridades religiosas a processos comunicativos de questionamento e julgamento discursivo, levando à substituição do consenso normativo baseado na convenção por um consenso reflexivo pós-convencional, ancorado em processos abertos de comunicação”.<sup>110</sup> No consenso reflexivo alcançado comunicativamente preserva-se tanto a liberdade dos sujeitos quanto o sentido ou significado do mundo:

“a modernização cultural torna possível o desenvolvimento de formas de associação, publicidade, solidariedade e identidade pós-tradicionais, pós-convencionais, igualitárias e democráticas. Em sociedades civis situadas em um mundo modernizado, uma pluralidade de atores pode contar com um horizonte de normas e sentidos mutuamente pressupostos e participar, quando necessário, na sua redefinição e negociação”<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup>) É autolimitada porque “a questão política consiste em como introduzir espaços públicos no Estado e nas instituições econômicas, sem abolir os mecanismos reguladores da ação estratégica e estabelecendo uma continuidade com uma rede de comunicação social composta de movimentos sociais, associações e esferas públicas”. Cohen, Jean.; Arato, Andrew. “Sociedade Civil e ..”, op. cit., p.179.

<sup>110</sup>) Idem, p.156.

<sup>111</sup>) Idem, p.158.

Nas ações comunicativas das práticas e organizações da sociedade civil os indivíduos constroem, consciente e reflexivamente, mediante o confronto dialógico de diferentes reivindicações normativas, um sentido intersubjetivo do mundo que acaba por se cristalizar nas estruturas normativas da moralidade e do direito. E este sentido intersubjetivo, bem como o complexo de valores e normas que o encarnam, tem sua validade e legitimidade assentadas nos pressupostos e procedimentos comunicativos que presidiram e orientaram sua construção. Os critérios objetivos e universalmente válidos para orientar a avaliação, hierarquização e justificação das diferentes reivindicações normativas são dados pela própria ação comunicativa. Em termos mais precisos, as normas derivam da ação, mas não de todo e qualquer tipo de ação. Pois, lembrando as palavras de Bornheim, citadas na introdução, a saber, que toda a norma tem a pretensão de instituir-se enquanto exigência universal - a universalidade pertence ao próprio estatuto originário da norma -, esta universalidade somente pode derivar de um tipo de ação que traga em sua manifestação certos pressupostos quase-transcendentais que fazem com que das ações, geralmente desencadeadas por percepções singulares sobre problemas, necessidades, interesses e valores que emergem em contextos e situações marcadas por circunstâncias particulares, possa emergir algum consenso normativo intersubjetivamente compartilhado que tenha um mínimo de universalidade. A ação comunicativa, como vimos anteriormente, apresenta estes pressupostos quase-transcendentais. A ação comunicativa é simultaneamente a fonte de elaboração da norma e a própria norma. Por conseguinte, a ação comunicativa, pelo seu caráter intersubjetivo, é a base da ação e racionalidade políticas que, manifestando-se nos movimentos e instituições da sociedade civil e nas arenas discursivas da esfera pública, são capazes de estabelecer as bases legítimas da normatividade. Além disso, a ação comunicativa numa ordem democrática é também o âmbito necessário de afirmação da autonomia moral dos cidadãos e da identificação social dos indivíduos. Uma vez que os indivíduos não constituem mais suas identidades tendo como referência uma situação de nascimento ou uma hierarquia predefinida, mas sim tendo a liberdade dos demais e o reconhecimento recíproco da dignidade do outro como referências, a ação e a racionalidade político-democráticas, enquanto momento de afirmação e confrontação de diferentes reivindicações normativas entre os indivíduos e atores sociais nos espaços públicos da sociedade civil, constituem o momento essencial do reconhecimento mútuo. Nele os indivíduos reconhecem-se mutuamente e estabelecem

determinadas expectativas recíprocas acerca do julgamento e da conduta dos demais, estabelecendo, assim, as bases de sua convivência coletiva.

Dada esta importância da ação comunicativa, na teoria da sociedade civil de Cohen e Arato é fundamental ter em mente a importância da linguagem na constituição da sociedade, na construção da normatividade, no processo de racionalização e normalização da conduta., ou seja, a auto-reflexão mediada simbolicamente pela linguagem é essencial para a caracterização e constituição da conduta social humana. A linguagem ou a ação comunicativa é vista como a forma prática a partir da qual o ordenamento reflexivo se torna possível. É importante lembrar que não se trata de um processo monológico, mas sim dialógico. A ação, ao assumir a forma comunicativa, deixa de ser meramente uma qualidade do indivíduo: ela apresenta-se na sua intersubjetividade, enquanto fundamento da organização da vida coletiva. Assim, torna-se mais pálido o tradicional dualismo indivíduo e sociedade e passa-se a considerar a simultânea constituição de ambos nos termos e práticas do modo de coordenação e ação comunicativas.

## Capítulo IV - Normatividade, Racionalidade e Teorias da Escolha Racional

Neste capítulo nosso objetivo é apresentar uma teoria da democracia que, fundamentada numa noção normativa da política e focalizando, a seu modo, o problema da legitimidade da normatividade, a partir da idéia de ação enquanto conduta racionalizada e reflexivamente ordenada, sustenta uma percepção do que vem a ser a ação política, os atores políticos, o processo político, as arenas e modos de geração do poder legítimo que, na versão de um de seus representantes, pode ser tomada como um aporte crítico à abordagem da sociedade civil de Cohen e Arato. Trata-se da teoria da escolha racional que, em termos gerais e nas suas diferentes versões particulares, sustenta a proposição radicalmente distinta e contrária a de Cohen e Arato, de que o problema e os dilemas que envolvem a fundamentação legítima da normatividade nas sociedades modernas podem ser perfeitamente enquadrados e pensados nos termos de dois princípios gerais de criação e organização da sociabilidade modernas, o mercado e o Estado, prescindindo, portanto, do conceito de sociedade civil. A suposição básica desta teoria reside na afirmação de que toda ação humana é racional com relação a um fim, e esse fim, quando não inteiramente estabelecido, ao menos é exclusivamente percebido pelo indivíduo, o qual é considerado como sujeito racional autônomo e livre que, num processo monológico de deliberação auto-reflexivo em que lida como os diferentes contextos sócio culturais, constrói um leque de preferências e interesses a partir do qual, considerando as oportunidades que lhe são fornecidas pelos ambientes institucionais e pelas estruturas normativas vigentes, escolhe o que fazer da sua vida, com quem e como interagir, como construir sua identidade (tanto individual quanto coletiva), como orientar sua conduta, enfim, o que fazer de si mesmo.

Desta suposição básica, onde a ação racional é tida como resultado da conjunção de desejos e oportunidades, intencionalidade e circunstâncias<sup>112</sup>, podemos derivar uma das idéias centrais da abordagem da escolha racional: desconsidera-se a relevância teórico-analítica do conceito de racionalidade comunicativa e, em contrapartida, exacerba-se a importância da racionalidade cognitivo-instrumental na compreensão dos modos de organização da vida coletiva, a última sendo alçada ao status de paradigma único gerador

---

<sup>112</sup> ) “O que precisamos reconhecer é a relação existente entre as condições e as preferências, talvez até entre ações de alguns e preferências de outros”. Przeworski, Adam. “Marxismo e da escolha racional”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.6, n.3, fev. 1988, p.11. Ver também Cap. II - “Desejos e Oportunidades” de Elster, Jon. *Peças e Engrenagens das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.



de sociabilidade. Esta idéia traz algumas conseqüências importantes para a análise das noções de poder, ação e racionalidade políticas e, conseqüentemente, para a análise dos fundamentos da normatividade nas sociedades modernas. Ao negar a importância da distinção entre racionalidade intersubjetiva e racionalidade cognitivo-instrumental - a primeira seria, na verdade, parte da segunda - nega-se a distinção entre economia e política como dois princípios diferentes de ordenação da sociabilidade. A ação e a racionalidade política é atribuída a mesma lógica vigente nas relações contratuais, instrumentais e estratégicas do mercado. O âmbito político-moral não tem um estatuto diferente do da economia. Política e economia são ambas expressões ou reflexos da ação individual autônoma, estratégica e racional finalista orientada pelas conseqüências e regida pelas próprias preferências pessoais. Segundo Reis,

“não dispomos, na verdade, senão de um conceito de racionalidade, e ele tem sempre a ver, em última análise, com relações entre fins e meios. Por outras palavras, a noção de racionalidade tem fatalmente uma característica operacional, envolvendo sempre idéia de uma ação guiada por considerações de eficácia, vale dizer, a idéia de um sujeito que estabelece objetivos para sua própria ação e busca realizá-los através da ‘manipulação’ das condições ambientais. E isso se aplica tanto no campo ‘prático’ da ‘interação’ quanto no campo ‘técnico’ do ‘trabalho’: não somente a interação é - no sentido das verificações de Piaget - o contexto último e inelutável do comportamento racional, ainda quando este se exerce sobre a ‘natureza’, mas também não há qualquer razão para que não se veja a comunicação mesma como ação orientada por fins e com respeito a qual se apresenta igualmente, portanto, um problema de eficácia”<sup>113</sup>.

Mais adiante analisaremos com mais vagar as implicações destas afirmações, bem como veremos que elas não são inteiramente compartilhadas por todos os teóricos da escolha racional. Por enquanto, vale destacar que esta concepção de racionalidade e a indistinção entre política e economia repousam num conceito empirista de poder e numa concepção instrumental da política<sup>114</sup>. O poder político-moral e o poder administrativo estatal são

<sup>113</sup> ) Reis, Fábio W. “Mudança, Racionalidade e política: problemas básicos da teoria e método na ciência sócio-política contemporânea”. In: Lamounier, Bolívar (org.). *A Ciência Política nos anos 80*. Brasília: UnB, 1982, p. 190-191.

<sup>114</sup> ) Essa concepção de política e poder podemos vê-la sintetizada na seguinte afirmação de Reis: “a esfera convencionalmente designada como política está longe de esgotar o âmbito daquilo que é politicamente relevante ou significativo, ou, se se quiser, o âmbito daquilo que é propriamente político. Ao contrário, temos política onde quer que tenhamos relações do tipo estratégico, onde quer que se dê o domínio real ou potencial de uns sobre os outros, onde quer que ocorra um problema de poder”. Reis, Fábio W. “Consolidação

nada mais nada menos do que diferentes manifestações do poder social, o qual é visto como a capacidade real do indivíduo de se impor contra ou sobre a vontade dos demais; ou, no âmbito social, como a habilidade dos interesses organizados de se imporem na formulação de políticas públicas, na construção de novos arranjos institucionais, no emprego do poder administrativo, nas mudanças constitucionais e da legislação comum, enfim, no estabelecimento de formas de integração social e de ordenamentos político-jurídicos.

Tendo essas concepções gerais como balaustradas, o processo de legitimação nas teorias da escolha racional é enfocado sobretudo a partir de uma perspectiva teórica conhecida como individualismo metodológico. De acordo com esta perspectiva, o conteúdo normativo da política é visto como equivalente ao comportamento de escolha racional autônoma dos participantes do processo democrático. No horizonte da perspectiva do individualismo metodológico, às reflexões e às análises sócio-políticas cabe primordialmente a tarefa de tornarem clarividentes os elementos e mecanismos geradores dos fenômenos sócio-políticos. Basicamente, esses elementos e mecanismos deveriam, na formulação de Elster, ser capazes de elucidar quais os nexos causais que podem fundamentar uma explicação para o fato de “não estarmos no estado de natureza e por que as sociedades têm um certo nível de ordem, isto é, por que não estamos no caos”<sup>115</sup>. Para lograr algum êxito nesta tarefa é imprescindível conferir uma certa racionalidade e regularidade aos fenômenos sócio-políticos, tentando explicar seus nexos constitutivos internos e atribuindo-lhes um sentido a fim de que possam aparecer de forma inteligível. A função do cientista político ou do sociólogo é tentar elaborar uma rede de hipóteses estreitamente entrelaçadas de modo que seja suficientemente eficiente para capturar, domesticar e disciplinar o selvagem turbilhão da vida social, buscando reduzir sua complexidade e diversidade aos seus elementos mais simples, separando o necessário e o perene do contingente e do fortuito. Isto é, tentar explicar o complexo pelo simples, procurando, para isso, identificar a motivação logicamente mais elementar, aquele elemento primordial, essencial e necessário capaz de conferir algum sentido e significado aos fenômenos mais complexos. Para a abordagem da escolha racional esse elemento mais

---

Democrática e Construção do Estado: notas introdutórias e uma tese”. In: Reis, Fábio W.; O'Donnell, Guillermo (orgs.). *A Democracia no Brasil: dilemas e perspectivas*. São Paulo: Vértice, 1988, p.14.

<sup>115</sup> ) Elster, Jon. *Peças e ...*, op. cit., p.124.

simples é a conduta estratégica racional finalista do sujeito que se orienta pelas preferências individuais e pelo cálculo das consequências.

Com esta proposta metodológica, a teoria da escolha racional pretende fornecer os microfundamentos dos fenômenos macrosociais<sup>116</sup>. Em grossos traços, esses microfundamentos podem ser condensados no seguinte argumento. A ação individual estratégica racional finalista é o elemento mais simples da vida social. Os fenômenos sociais resultam da ação e interação destes elementos mais simples (os indivíduos). Logo, todos os fenômenos sociais devem ser explicáveis em termos desses elementos simples: das motivações e propensões psicológicas dos indivíduos - de suas características e crenças, de seus valores e fins -, das interações destes entre si e de suas relações com o ambiente natural e sócio cultural. As palavras de Elster resumem bem este argumento: “a unidade elementar da vida social é a ação humana individual. Explicar instituições sociais e mudança social é mostrar como elas surgem como resultado da ação e interação de indivíduos”<sup>117</sup>. Estes são como pontos fixos a partir dos quais vão se entrelaçando os fios e as teias de ações, interações e relações sociais e vão dando origem a arranjos, instituições e estruturas macrosociais relativamente estáveis e duradouras. É a partir dos indivíduos, como partículas mínimas da sociedade, que a argumentação e reflexão sociológica devem ter o seu início:

Levando em conta que a ação individual é a pedra de toque de toda e qualquer investigação e explicação sociológica, de todo e qualquer esforço e tentativa de apreender cognitivamente e estruturar analiticamente a realidade social, é de bom tom iniciar a análise do modelo normativo de democracia proposto pela teoria da escolha racional indagando acerca da relação entre o sujeito e suas ações: como explicá-la e entender sua racionalidade? Qual a conexão da explicação da ação racional individual com a constituição da identidade (tanto individual quanto coletiva)? Que tipo de relação pode ser estabelecida entre ação individual, racionalidade política e fundamentos legítimos da normatividade? Qual o modelo normativo de democracia e de legitimidade que pode ser derivado desta conexão?

---

<sup>116</sup> ) O individualismo metodológico é uma orientação epistemológica que se propõem, no dizer de Przeworski, “fornecer microfundamentos para os fenômenos sociais e, especificamente, basear toda a teoria da sociedade nas ações dos indivíduos concebidas como orientadas para a realização de objetivos racionais” Przeworski, Adam. “Marxismo e ...”. op. cit., p.5.

<sup>117</sup> ) Elster, Jon. *Peças e ...*, op. cit.

Para tentar responder estas indagações, vamos analisar os textos de dois autores da abordagem da escolha racional, Jon Elster e F. W. Reis, os quais, é claro, não esgotam todo o repertório de vozes, temas, questões e argumentos apresentados pela teoria da escolha racional. Todavia, são dois autores representativos de duas posições que, embora apresentem o mesmo núcleo normativo, mostram diferenças claras e interessantes de serem analisadas no que tange a escolha de seus respectivos instrumentais analíticos.

Em seu livro *Peças e Engrenagens das Ciências Sociais*, Elster apresenta aos leitores um conjunto de proposições e argumentos que contém “uma caixa de ferramentas de mecanismos - porcas e parafusos, engrenagens e polias - que podem ser usados para explicar fenômenos sociais deveras complexos”<sup>118</sup>. No intuito de abrir essa caixa de ferramentas, Elster dedica-se a uma investigação em busca de uma explicação para dois âmbitos elementares da experiência humana: a ação dos e a interação entre os indivíduos. Para tal, focaliza o indivíduo na sua função de agente, enquanto fonte de atos pelos quais é responsável perante os outros e aos quais se sente interiormente ligado. A ação humana é vista como resultado de um agente independente que se defronta com o mundo, tira de seu foro íntimo os motivos e a mola mestra de seu comportamento, aceitando as consequências e responsabilidades que decorrem de suas ações. É o sujeito, sua decisão, sua autonomia, liberdade e responsabilidade que engendram a ação. A fonte da ação humana é sempre fruto de uma vontade que se manifesta numa aspiração intencionalmente construída, quer pela tendência espontânea do desejo, quer pelo cálculo premeditado do intelecto. Quer dizer, ação não se reduz somente a suas dimensões volitivas. Para Elster a ação humana é explicada como

“resultado final de duas operações filtradoras sucessivas. O primeiro filtro é constituído por todas as coerções físicas, econômicas, legais e psicológicas com as quais o indivíduo se depara. As ações consistentes com essas coerções formam seu conjunto de oportunidades. O segundo filtro é um mecanismo que determina qual ação do conjunto de oportunidades será de fato executada. Nesta exposição os principais mecanismos a serem considerados são a escolha racional e as normas sociais”<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> ) Elster, Jon. *Peças e ...*, op. cit., p.17.

<sup>119</sup> ) Idem, p.29.

---

Temos, assim, três aspectos relevantes para a análise da ação humana: aquilo que as pessoas podem fazer (as oportunidades, as circunstâncias, as condições); aquilo que as pessoas querem fazer (os desejos, os impulsos, as emoções, as carências, os interesses,); e um terceiro aspecto, as normas sociais que não são inteiramente nem condições, objetivos ou oportunidades, nem são ditadas pela subjetividade - não são inteiramente objeto de escolha individual. A fim de chegar a alguma compreensão do caráter e expressão da ação humana, da racionalidade política, dos fundamentos da normatividade e do núcleo normativo da democracia na escolha racional na abordagem de Elster, temos de ver como estas três dimensões interagem e modelam a ação.

Tendo em vista o âmbito da escolha, Elster tenta, inicialmente, explicar as ações em termos de oportunidades e desejos, explicação na qual ambos se moldam e se influenciam mutuamente. Em determinados momentos, as coerções impostas pelas oportunidades são tão fortes que resta pouco espaço para a escolha individual e as oportunidades acabam modelando os desejos. Noutros, o conjunto de oportunidades mostra-se mais maleável, sendo deliberadamente construído pelos desejos do indivíduo. Todavia, após analisar uma série de combinações e variações entre desejos e oportunidades, Elster chega à conclusão de que

“há algo de incongruente em explicar uma ação em termos de oportunidades e desejos. As oportunidades são objetivas, externas a uma pessoa. Os desejos são subjetivos e internos. Não temos problema em compreender como os objetos externos podem agir um sobre o outro para produzir um resultado, nem em captar a noção de causalidade puramente psíquica. É menos claro como elementos objetivos e subjetivos podem interagir para produzir uma ação”<sup>120</sup>,

embora a explicação da ação ainda esteja nos desejos da pessoa conjugados com suas crenças a respeito das oportunidades.

Para explicar como se dá esta interação entre os elementos objetivos e os subjetivos, a congruência entre oportunidades e desejos, Elster tem de explicar como os indivíduos formam suas preferências. Com este propósito, Elster estabelece os mecanismos geradores das preferências recorrendo aos conceitos de escolha racional e de normas sociais. Estes lhe permitem formular uma explicação intencional das ações

---

<sup>120</sup> ) Idem, p.37.

individuais, bem como uma explicação causal das interações sociais. uma formulação esclarecedora do modo de atuação destes mecanismos geradores da ação humana pode ser encontrada no conhecido artigo *Racionalidade e Normas Sociais*. Neste, Elster analisa a racionalidade da ação humana associando-a com a análise das formas de manutenção, influência e força das normas sociais, discutindo alguns argumentos que defendem a idéia de que as normas nada mais seriam do que meros instrumentos de otimização individual e apresentado outros que buscam articular a existência das normas com a racionalidade individual, isto é, a manutenção das normas explicada a partir das disposições e propensões psicológicas dos indivíduos, disposições e propensões que não são necessariamente sempre expressões do cálculo maximizador de utilidade. Neste artigo, como também em outros textos, os argumentos de Elster revelam um certo olhar cético quanto à possibilidade de nas ciências sociais formular leis gerais sobre a conduta humana. Ao invés de leis gerais, propõe uma explicação por mecanismos, os quais apenas procuram dizer o que as pessoas comumente fazem quando se defrontam com diferentes circunstâncias sócio culturais e se vêem imersas em ambientes que lhes oferecem vários cursos de ação alternativos. Para entender como nestas situações as pessoas avaliam, julgam e agem, Elster sugere dois mecanismos básicos de explicação: a escolha racional e as normas sociais. Dentre estas duas motivações, a primeira é característica do *homo economicus*, cujo comportamento é guiado pela racionalidade instrumental; a segunda é típica do *homo sociologicus*, cuja conduta é orientada pelas normas sociais.

“A ação racional refere-se a resultados. A racionalidade diz que se você deseja atingir Y, deve fazer X. Eu defino, ao contrário, as normas sociais pelo seu caráter de não serem orientadas por resultados. A racionalidade é essencialmente condicional e orientada para o futuro; ao contrário, as normas sociais tendem a ser incondicionais, ou, quando condicionais, não são orientadas para o futuro”<sup>121</sup>.

Tendo essa distinção em mente, no decorrer do artigo Elster vai preparando o leitor para aceitar a idéia de que ambos os tipos de ação não são mutuamente excludentes, e que ambos podem se articular, e, geralmente, assim se apresentam, numa constelação de condições e contextos de modo a influenciar em combinação as ações individuais.

---

<sup>121</sup>) Elster, Jon. “Racionalidade e Normas Sociais”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.5, n.12, fev. 1990, p.56.

Inicialmente, Elster apresenta certas características definidoras das normas sociais: para serem sociais, as normas

“devem ser compartilhadas e em grande parte garantidas pela aprovação ou desaprovação dos outros. Elas são também, mantidas pelos sentimentos de embaraço, ansiedade, culpa e vergonha diante da possibilidade de sua violação. Ao obedecer a uma norma, pode-se também ser movido por emoções positivas, como a raiva e a indignação. (...) As normas sociais detêm tamanho controle psicológico em virtude das fortes emoções que podem desencadear”<sup>122</sup>.

Mas, apesar deste caráter rígido, um tanto inflexível, dominador e determinista, as normas têm uma certa flexibilidade, deixando espaços para os indivíduos realizarem livremente suas escolhas, interpretações e manipulação das normas. Segundo, distinguindo as normas sociais de outras normas - morais, legais, privadas, hábitos e neuroses compulsivas, regras resultantes de um equilíbrio de forças obtido por acordo - pois estas já envolvem na sua determinação algum grau de cálculo consequencialista ou a influência de normas sociais já existentes. Terceiro, apresentando vários tipos de normas sociais: normas de consumo; normas sobre o comportamento anti-natural; normas que regulam o uso da moeda; normas de reciprocidade; normas de retribuição; normas dos locais de trabalho; normas de cooperação; normas de distribuição.

Feitas estas distinções, Elster passa a discutir alguns argumentos levantados em defesa da tese de que as normas sociais nada mais seriam do que instrumentos de otimização individual. Porém, antes de avançar nesta discussão, tendo o cuidado de esclarecer sua argumentação, Elster faz dois breves comentários que, a despeito de sua brevidade, são muito importantes e nos revelam o lugar destacado de Elster no escopo da abordagem da escolha racional. Primeiro, Elster diz que aceitar as normas sociais como mecanismo motivacional da ação humana não é violar os pressupostos do individualismo metodológico, pois mesmos que as normas tenham de certo modo uma existência exterior aos indivíduos, elas são também propensões emocionais e de comportamento dos indivíduos. Segundo, aceitar as normas sociais não implica negar a importância da escolha racional. “Uma formulação mais geral e mais adequada seria a de que as ações são influenciadas tanto pela racionalidade quanto pelas normas. Às vezes, o resultado é um

---

<sup>122</sup> ) Idem, p.56.

compromisso entre o que a norma prescreve e o que a racionalidade dita”<sup>123</sup>. Trata-se de uma postura teórica eclética que reconhece o fato de que em certas situações as normas são apenas a matéria-prima da manipulação estratégica, mas que noutras ultrapassam largamente o interesse próprio e chegam a ditar o comportamento. Mas, mesmo nestas situações, a influência motivacional das normas ainda está na dependência da adesão, das disposições e das emoções individuais. Em última instância, é sempre a subjetividade do sujeito autônomo, a consciência individual, que tem a percepção das normas, confirma a validade delas e assegura-lhes a existência.

Posta nestes termos, a argumentação de Elster prossegue no sentido de desfazer alguns equívocos sobre a relação entre a racionalidade e as normas sociais. Primeiro, as normas não são racionalizações do interesse próprio, pois desfrutam de uma precedência que lhes confere legitimidade e obrigatoriedade em relação ao interesse. Segundo, as normas não são obedecidas apenas em função do interesse e pela ameaça de sanções exteriores. As normas são internalizadas e obedecidas, em sua grande maioria, à revelia das sanções e punições externas, uma vez que “as pessoas têm um giroscópio interno que as mantêm firmemente presas às normas, independente das sanções dos outros”<sup>124</sup>. Terceiro, as normas não existem apenas para fomentar interesses egoístas acima e além da preocupação com sanções. “Parafraseando Max Weber, uma norma não é um táxi do qual a pessoa salta quando ela não é de seu interesse”<sup>125</sup>. Quarto, as normas não existem somente para fomentar interesses comuns - algumas normas não são socialmente úteis.

Em suma, Elster expõe argumentos demonstrativos de que as normas aparecem como tendo uma existência independente e sendo também pressupostos da racionalidade individual, como um dado à orientação da conduta individual. No final do artigo Elster traz um resumo das principais proposições que orientaram sua reflexão:

“Penso que tanto as normas como o interesse próprio compõem explicações da ação. A escolha da norma a que obedecemos também pode ser, em certa medida, explicada pelo interesse. Mesmo quando há uma crença sincera na norma, a escolha de uma entre as muitas igualmente relevantes pode ser uma ação inconsciente, ditada pelo interesse próprio; é possível também que se siga uma norma por medo de sanções

---

<sup>123</sup> ) Idem, p. 58.

<sup>124</sup> ) Idem, p.61.

<sup>125</sup> ) Idem, p.61.



desencadeadas por sua violação. Mas não acredito que o interesse forneça a explicação X da razão da sua existência”<sup>126</sup>.

Qual é essa explicação? Elster mantém-se em silêncio e finaliza o artigo com uma afirmação melancólica, seguida de uma sugestão: “particularmente não tenho uma proposição sobre a maneira como as normas surgem e desaparecem. Sugiro, porém, que uma boa estratégia de pesquisa seria investigar o papel das emoções na sua manutenção”<sup>127</sup>.

Ainda que não esteja muito preocupado em achar ou formular uma explicação para a origem e constituição das normas, referindo-se com um certo desdém a esse assunto<sup>128</sup>, o fato de assumir a existência das normas, analisando sua natureza e especificidade, pondo em relêvo a sua influência e importância na organização da vida social, situando-as, ao lado da escolha racional, como instrumento analítico imprescindível para a explicação da ação e interação humanas, tem consequências relevantes para a análise da ação e racionalidade políticas, conseqüentemente, para a compreensão dos fundamentos legítimos da normatividade nas sociedades modernas.

A idéia de dois mecanismos reguladores da ação humana marca uma espécie de desilusão de Elster com as possibilidades explicativas da escolha racional consequencialista quando esta é aplicada ao estudo das questões relativas à organização política da sociedade. Elster tem ciência das limitações de uma explicação baseada na idéia de que os indivíduos orientam suas condutas exclusivamente por suas preferências pessoais e pelo cálculo das consequências quando se pretende utilizá-la para entender por quê e como os indivíduos se envolvem na discussão das questões públicas, na construção de arranjos institucionais e de ordenamentos político-jurídicos. Essa percepção de Elster aparece de forma paradigmática, particularmente no artigo *The Possibility of Rational Politics*<sup>129</sup> que expõe a idéia de que na esfera das escolhas políticas as considerações de ordem não-instrumental e não-consequencialistas, tais como concepções de justiça e de boa vida, são guias mais robustos para reformas sociais e institucionais do que as considerações interesseiras do cálculo finalista. Concepções de justiça, argumenta Elster,

<sup>126</sup> ) Idem, p. 68.

<sup>127</sup> ) Idem, p. 68.

<sup>128</sup> ) “As normas, no meu entender, resultam de propensões psicológicas sobre as quais sabemos pouco. Embora eu pudesse contar uma história ou duas sobre como as normas poderiam ter emergido, nada tenho a dizer sobre como realmente emergiram”. Elster, Jon. *Peças e ...*, op. cit., p. 148.

<sup>129</sup> ) In: Held, D. *Political Theory Today*. Oxford, 1991.

foram as bases motivacionais para os grandes movimentos sociais que resultaram em transformações significativas na sociedade, tais como a extensão do sufrágio e o Estado do bem estar social distributivista. Da mesma forma, concepções de justiça podem prover as motivações básicas para reivindicações normativas por democracia política e econômica, propriedade cooperativa ou socialismo de mercado.

Essa desilusão de Elster com a escolha racional individual, leva-o a assumir uma distinção, que não aparece na maioria dos textos dos demais autores da teoria da escolha racional, entre a política - onde as ações se desencadeiam sob o signo da argumentação, deliberações e escolhas racionalmente justificadas no âmbito do “fórum” público - e as transações e relações econômicas - onde as ações se orientam pela lógica da barganha e negociação própria do mercado. Com isso, Elster nega a identidade, comum em outros autores da escolha racional, entre a soberania dos cidadãos e a soberania dos consumidores.

“The notion of consumer sovereignty is acceptable because, and to the extent that, the consumer chooses between courses of action that difere only in the way they affect him. In political choice situations, however, the citizen is asked to express his preferences over states that also differ in the way in which they affect other people. This means that there is no similar justification for the corresponding notion of the citizen’s sovereignty, since other people may legitimately object to social choice governed by preferences that are defective in some of the ways I have mentioned. A social choice mechanism is capable to resolving the market failures that would result from umbridled consumer sovereignty, but as a way of redistributing welfare it is hopelessly inadequate. If people affected each other only by tripping over each other’s feet, or by dumping their garbage into one another’s backyards, a social choice mechanism might cope. But the task of politics is not only to eliminate inefficiency, but also to create justice - a goal to which the aggregation of pre-political preferences is a quite incongruous means”<sup>130</sup>.

Ao acentuar estas distinções - política e economia, fórum e mercado, argumentação e barganha; soberania dos cidadão e soberania dos consumidores - Elster percebe que os processos políticos e a democracia tem a ver não somente com escolhas racionais individuais e comportamentos oportunisticos, mas também com alguma idéia de bem

---

<sup>130</sup> ) Elster, Jon. “The market and the forum: three varieties of political theory”. In: Elster, Jon; Hylland, A. (orgs.). *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge, 1986, p.111.

comum e notavelmente nos casos em que este não pode ser realizado como ou tomado como resultado agregado de indivíduos perseguindo interesses privados.

“Conquanto sempre haja o risco de um comportamento autoproveitoso [na política], o grau em que ele efetivamente se dá varia enormemente. Muito da literatura da escolha social e da escolha pública, com seu pressuposto de comportamento universalmente oportunístico, simplesmente parece fora do alcance do mundo real, no qual há em grande medida honestidade e senso de dever. Se as pessoas sempre se envolvessem em comportamentos oportunísticos, quando resolvessem mudar de atitude, a civilização, tal como hoje a conhecemos, já não mais existiria”<sup>131</sup>.

Para Elster, portanto, a política envolve a idéia de preferências e oportunidades não dadas antes da interação, mas construídas e transformadas durante os processos argumentativos e deliberativos, em processos de formação autônoma das preferências<sup>132</sup> que, como vimos, não é regulado somente por escolhas racionais de maximização da utilidade própria (os cálculos egocêntricos de utilidade), mas sim pela inclusão de reivindicações normativas, compromissos éticos e razões morais entre as preferências. Podemos deduzir que para Elster a ação política não se guia somente por interesses e pelo cálculo consequencialista, mas igualmente por paixões, imagens, crenças, temores e emoções, tais como, o medo do desenraizamento social, a ansiedade de sentir-se pertencendo à uma coletividade qualquer, a angústia diante da finitude da vida e o desejo de querer transcender a imediatez da vida singular. Além disso, as reivindicações normativas não expressam somente preferências fixas e dadas ex ante ao processo político, mas podem também ser alteradas ou formuladas no próprio processo democrático de escolha das normas, instituições e arcabouços institucionais que organizam a vida coletiva. Assim, Elster é levado a descrever o processo democrático como um mecanismo que pode alterar as preferências individuais mediante o jogo das discussões públicas, descrição que faz com que apareça no interior da abordagem da escolha racional a questão da justificação normativa dos laços políticos e dos ordenamentos político-jurídicos. Como caso ilustrativo da presença da idéia de justificação normativa nos escritos de Elster, podemos citar sua análise empírica das discussões

<sup>131</sup> ) Elster, Jon. “The possibility of.”, op. cit., p. 120.

<sup>132</sup> ) “A mudança política de valores e enfoques não é um processo de adaptação cega, porém o resultado de uma formação construtiva da opinião e da vontade. Elster caracteriza isso como formação ‘autônoma’ de preferências: ‘a autonomia é para o desejo, o que a juízo é para as crenças’. Habermas, Jürgen. *Direito e ...*, op. cit., p. 66.

havidas na Convenção Constituinte da Filadélfia (1776) e na Assembléia Constituinte de Paris (1789-1791). Nesta análise Elster reconstrói racionalmente os padrões de argumentação no sentido de demonstrar que as decisões do legislador político eram, em certa medida, racionalmente fundamentadas, especificamente, por uma combinação de discurso racional e compreensão mútua com o exercício de uma influência orientada para o sucesso<sup>133</sup>.

Argumentos semelhantes podemos encontrar no artigo *Reflexões Sobre a Transição para o Socialismo*, onde novas luzes são lançadas sobre o processo de formação autônoma das preferências políticas e sobre os caminhos que revelam a legitimidade da normatividade. Neste artigo, Elster se propõe a pensar sobre as condições necessárias a uma transição democrática ao socialismo via mudanças institucionais e constitucionais. Como primeira condição à transição democrática ao socialismo Elster defende a idéia, indiscutível sob o seu ponto de vista, de que para ser democrática a transição ou mudança “deve ocorrer no âmbito das constituições existentes, o que pode ser definido como à escolha de uma constituição socialista no âmbito de uma constituição não-socialista”<sup>134</sup>. A ênfase nas constituições existentes deve-se a razões de ordem moral: “não me preocupo aqui com filosofia legal mas com a base moral da ação política. Focalizo as constituições por que elas são a encarnação da legitimidade da maioria das sociedades democráticas”<sup>135</sup>. Essa legitimidade as constituições a adquirem “através do que se tem chamado de ‘poder normativo do fatual’: comparado às alternativas, que competem entre si e com o status quo, as constituições têm o privilégio de existirem”<sup>136</sup>. Elster, portanto, parte da noção de que os indivíduos vivem numa sociedade na qual se reconhecem uns aos outros como portadores de direitos, obrigações e deveres recíprocos expressos num Estado regulado pelo direito positivo. Tendo isso como um dado, Elster busca, então, entender quais as formas concretas de ação e interação sociais capazes de promover mudanças constitucionais compatíveis com a idéia de um Estado democrático de direito.

Elster analisa dois tipos de argumentos que podem justificar a escolha de uma determinada mudança constitucional: a mudança vista sob o ângulo do cálculo consequencialista e sob o ângulo das concepções de justiça. A questão que busca

<sup>133</sup> ) Ver Habermas, Jürgen. *Direito e ...*, op. cit., p.65-73.

<sup>134</sup> ) Elster, Jon. “Reflexões Sobre a Transição para o Socialismo”. *Lua Nova*, n.22, dez. 1990, p.109.

<sup>135</sup> ) Idem, p.109.

<sup>136</sup> ) Idem, p.109.

responder diz respeito às justificativas e às razões que expliquem por que os indivíduos se sentiriam motivados a aceitar ou a engajar-se e cooperar em processos de reforma constitucional e construção de novos ordenamentos político-jurídicos. Após apresentar uma série de consequências previsíveis que poderiam motivar os indivíduos racionais a cooperarem com uma reforma constitucional - tais como propiciar decisões melhores; ampliar os espaços de autorealização e progresso econômico, maior segurança - Elster demonstra que os argumentos apresentados sob a perspectiva do cálculo consequencialista são insuficientes para oferecer boas razões e motivações para os indivíduos participarem e cooperarem nos processos políticos e na discussão das questões públicas. Essa insuficiência da perspectiva consequencialista deve-se aos próprios limites da racionalidade do indivíduo ou atores sociais, dados pelas posições particulares que ocupam, pelas informações incompletas quanto à pluralidade de alternativas que lhes são apresentadas e pelo horizonte de incerteza que envolvem as escolhas, cujas consequências não podem ser todas previstas.

“O objetivo de uma mudança constitucional é quase por definição uma reforma geral abarcando o conjunto de grande porte relacionada à estrutura básica dos direitos de propriedade. É muito difícil avaliar ex ante quais são as consequências de reformas amplas e gerais. As ramificações direitas e indiretas serão infindáveis e se retroalimentarão de tal maneira que logo tornar-se-ão por demais complexas para que se possa abarcá-las”<sup>137</sup>.

Uma conclusão a ser derivada dessa discussão é de que a escolha constitucional está envolta pela incerteza no sentido de que não podemos associar alguma probabilidade aos vários resultados possíveis da reforma<sup>138</sup>.

Considerando a impossibilidade de um cálculo seguro e dada uma certa aversão ao risco, os indivíduos racionais não se sentiriam motivados a colaborar nas transformações das estruturas normativas. Diante disto, Elster recorre ao argumento de que em sociedades democráticas concepções de justiça seriam motivações mais fortes para os indivíduos se envolverem na concretização de reivindicações normativas e construção de ordenamentos político-jurídicos. “Nas sociedades democráticas modernas a percepção da justiça das

---

<sup>137</sup> ) Idem, p. 114.

<sup>138</sup> ) Idem, p. 121.

instituições e políticas sociais é uma condição de sua viabilidade de longo prazo”<sup>139</sup>. Há, portanto, como já afirmamos noutra parte, a inclusão de orientações valorativas e compromissos ético-morais no processo de formação autônoma das preferências políticas que estão fora do alcance das considerações racionais oportunísticas. Há a inclusão da justiça e de concepções do bem no comportamento individual.

Mas, quais as concepções de justiça do bem, de boa vida, que são aceitáveis? Não poderíamos considerá-las como meras vitrines para o auto-interesse? Esta questão faz algum sentido, pois se considerarmos que, “como para todas as normas, a interpretação e aplicação das normas de justiça e equidade são extremamente dependentes do contexto e reenquadramento”<sup>140</sup>, sempre seria plausível argumentar que as normas de justiça são expressão do auto-interesse, dependendo do contexto de referência. Elster descarta essa objeção simplesmente afirmando que acredita

“que algumas normas de justiça são mais robustas e estáveis do que outras. Argumentarei, [prossigue Elster], especificamente que existem normas negativas de justiça [como a equidade ou a imparcialidade] que são limitações ou condições necessárias para reformas adotadas em razão de suas consequências em sociedades democráticas, e normas positivas [como os ideais de liberdade, igualdade e democracia] que são condições suficientes, não dependentes, das consequências das reformas”<sup>141</sup>.

Isto é, a concepção de justiça atua tanto no lado das limitações à ação política, mediante constrangimentos às escolhas públicas (a justiça negativa), quanto no lado das motivações e impulsos à ação (a justiça positiva). A justiça negativa refere-se aos problemas relacionados a mudanças de curto e médio prazo que envolvem conflitos e alguma forma de negociação entre os cidadãos, podendo haver interpretações divergentes acerca de uma mesma norma, no texto de Elster, a norma de equidade. Nestas situações conflituosas, “a própria pluralidade de arranjos cooperativos impede que qualquer um deles seja escolhido”<sup>142</sup>. Devido a essa indefinição, vai-se configurando um problema de negociação cuja resolução não se dá pela via da escolha racional consequencialista.

---

<sup>139</sup> ) Idem, p. 122.

<sup>140</sup> ) Idem, p. 123.

<sup>141</sup> ) Idem, p. 123.

<sup>142</sup> ) Idem, p. 124.

“Em situações inerentemente conflituosas, diz Elster, a única maneira de alcançar um acordo pode ser a de encontrar um resultado que se apresenta naturalmente, um ponto focal [não permitir exceções, dividir igualmente, fazer como fizemos no passado] como Schelling o chamou, ou um ‘ponto de Schelling’ como tem sido chamado desde então. O que se apresenta naturalmente depende da psicologia da percepção, das convenções sociais e da história compartilhada, não de características formais que possam ser expressas em termos de um modelo de escolhas racionais<sup>143</sup>”.

Nota-se que Elster demonstra alguma preocupação com os fundamentos empíricos e os aspectos procedimentais da escolha política, assinalando a presença de aspectos culturais nas escolhas políticas - a institucionalidade política democrática aparece como cristalização cultural - e destacando o problema da legitimidade de certas reivindicações e soluções normativas. No caso dos pontos focais, sua característica legitimadora encontra-se na impessoalidade e generalidade dos resultados, na ausência de tendenciosidade, de um viés intencional e arbitrário.

“A política focal ideal, além de ser simples na concepção e eficiente nos resultados, deve ser opaca quanto à sua operação; como graça, deve baixar indiscriminadamente sobre os que merecem e os que não merecem. Em casos reais, muitas vezes a eficiência deve ser comprometida para assegurar a equidade e a legitimidade. Políticas simples são raramente ótimas no leque irrestrito de opções, embora elas sejam as escolhidas em vista de limitações relativas à factibilidade política”<sup>144</sup>.

É claro que o ponto de Schelling, se é expressão da legitimidade, expressa-a de modo circunstancial, particular e não-universalista. Além disso, só pode ser alcançado se previamente os atores sociais ou os indivíduos envolvidos na negociação e argumentação assumirem a equidade e a imparcialidade como medida valorativa ou como característica definidora da legitimidade.

Em Elster a equidade alcança este status de característica definidora da legitimidade dos resultados das situações reais de negociação por ser a expressão de uma normatividade definida a priori, antes dos processo de barganha e argumentação terem início. E essa normatividade prévia tem sua melhor expressão na concepção deontológica de justiça adotada por Elster. De acordo com a esclarecedora interpretação de Habermas, a fim de tornar plausível a inclusão de um novo mecanismo de coordenação da ação política

---

<sup>143</sup> ) Idem, p. 124.

- a argumentação orientada por normas e valores, o entendimento apoiado na validade - colocado lado a lado com o da escolha racional oportunista e calculista - o influenciamento orientado para o sucesso - Elster teve de conferir um núcleo racional às reivindicações normativas. Esse núcleo racional, encontrou-o no conceito deontológico de justiça que estabelece um complexo de direitos básicos fundamentais, os quais conferem autonomia e identidade aos indivíduos e tornam possível a formação autônoma das preferências. “Dada a fragilidade do pensamento instrumental na política, a concepção de justiça aqui escolhida não pode ser consequencialista, à maneira do utilitarismo. Ao contrário, ela deve ser focalizada a partir do direito natural dos indivíduos a uma participação igual nas tomadas de decisão e no bem-estar social”<sup>145</sup>.

Neste ponto percebe-se que há uma estreita aproximação da abordagem da escolha racional dos argumentos e reflexões afirmados pelos pensadores liberais, particularmente, Rawls e Dworkin<sup>146</sup>. Esta aproximação revela-nos também o modelo normativo de

<sup>144</sup> ) Idem, p.125.

<sup>145</sup> ) Elster, Jon. “*The Possibility...*”, op. cit., p.116.

<sup>146</sup> ) Essa aproximação entre teoria da escolha racional e liberais torna-se mais visível quando analisamos a relação que pode haver entre a idéia de véu de ignorância de Rawls - excluindo-se os princípios de justiça e a noção de pessoa moral - e a idéia de democracia e teoria dos jogos de Przeworski. Este utiliza a idéia de véu de ignorância não para descobrir ou estabelecer os critérios sólidos de justiça, mas no interesse restrito da estabilidade da democracia, para explicar por que os atores aceitam o jogo democrático. Os contornos dessa relação entre véu de ignorância e teoria dos jogos podem ser, ainda que toscamente, delineados a partir da leitura do artigo de Przeworski - “A Escolha das Instituições na Transição para as Democracias: uma abordagem da teoria dos jogos”. *Dados*, v.35, n.1, 1992. Neste artigo, Przeworski detém-se no problema da ordem social no contexto do colapso das ditaduras, o qual teria colocado no centro da agenda política a questão da escolha das novas instituições. As questões que o artigo procura responder são as seguintes: dado que, nas condições econômicas, políticas e institucionais vigentes, onde as forças sociais autônomas lutam para impor às demais um sistema que lhes reforce a vantagem política, quais instituições seriam voluntariamente adotáveis e, depois de instaladas, quais delas poderiam gerar aceitação descentralizada? Quando e como as forças estabelecerão um pacto democrático que seja aceito e, portanto, torne a democracia auto-sustentável?(p.5) Considerando que uma solução não-cooperativa dos conflitos apresenta características normativas indesejáveis, qual o mecanismo que promoveria o assentimento espontâneo, livre e descentralizado? Qual mecanismo geraria aquiescência espontânea, originando comportamentos normativamente desejáveis? A resposta está na idéia de jogo democrático ou, simplesmente, democracia. “A democracia é o reino do indeterminado (...) A democracia é necessária exatamente porque não podemos concordar. Ela é somente um sistema de processamento de conflitos sem que haja assassinatos de ambos os lados: é um sistema em que há diferenças, conflitos, vencedores e perdedores”(p.31-32). Sendo a democracia o reino do indeterminado, Przeworski vale-se de uma idéia semelhante a do véu de ignorância para poder descrever uma situação real em que os atores não conhecem o balanço de forças em sua sociedade, não conseguem perceber todas as estratégias dos diferentes atores políticos e as consequências destas estratégias. No contexto de incerteza que essencialmente acompanha a democracia, onde os atores ignoram se as forças adversárias serão fracas ou fortes no futuro, se o poder pertencerá à minoria ou à maioria, eles irão optar por regras, normas e garantias institucionais que preservem a autonomia, envolvam ponderações, pesos e contrapesos, incluindo proteção às minorias, e busquem preservar a estabilidade constitucional no futuro. Tal como em Rawls, o modo pelo qual a normatividade é originalmente criada não é exposto em profundidade. Em Rawls, a legitimidade das normas é avaliada em termos de um procedimento idealizado pelo qual todos os participantes consentiriam com tais normas. Porém, enquanto o liberal desenvolve argumentos que projetam



ou melhor, misteriosamente existe. Perante a constatação dessa existência e na ausência de uma explicação para o surgimento da normatividade, o problema da constituição da vida social - do modo como vão surgindo normas, valores, princípios e regras que organizam e ordenam a vida social, considerados legítimas pelos indivíduos, que permitem e explicam como estes estabelecem suas relações de convivência e de reconhecimento recíproco, geram expectativas comportamentais, desenvolvem identidades sociais, formas de solidariedade e de integração social, adquirem algum espírito comunitário - permanece intocado na argumentação de Elster. Embora afirme explicitamente, como pode ser visto nas páginas precedentes, que a reflexão e a explicação sociológica devem poder elucidar as razões pelas quais não estamos no estado de natureza e por que as sociedades têm algum tipo de ordenamento, podemos constatar, após a leitura de seus textos, que Elster não responde satisfatoriamente às questões que ele mesmo se propôs responder. Ao considerar que as pessoas em suas preferências e ações se guiam não só pela escolha racional mas também por normas compartilhadas, porém não se dando ao trabalho de explicar como se dá este compartilhamento - o que implicaria em descrever qual tipo de ação seria capaz de conferir alguma legitimidade às normas - Elster acaba não explicando como realmente a ordem social é estabelecida, como se dá a socialização, a integração social, a solidariedade entre os indivíduos.

A ausência de uma explicação acerca do surgimento da normatividade traz, a nosso ver, limitações sérias ao arcabouço da teoria da escolha racional tal como construído por Elster. A própria viabilidade de uma ação racional finalista, instrumental e estratégica fica comprometida: se a existência e influência das normas é um elemento fundamental da explicação sociológica, sendo um complemento e, principalmente, também um pressuposto da escolha racional, não explicar como se dá o assentimento intersubjetivo, condição de existência e vigência da normatividade, é deixar de compreender a própria escolha racional. Em síntese, portanto, podemos afirmar que o problema da teoria da escolha racional de Elster está no fato dele, de um lado, perceber as possibilidades, os limites e as insuficiências de uma explicação da ação individual e dos fenômenos sócio-políticos construída unicamente com os recursos analíticos fornecidos pela idéia da racionalidade cognitivo-instrumental - percepção que o levou a incluir a normatividade

como fator explicativo elementar da ação - e, de outro lado, não explicar como da ação dos indivíduos podem emergir as normas ou que tipo de ação pode dar origem a própria normatividade.

Tudo isso parece trazer consequências demolidoras para todo o edifício analítico da teoria da escolha racional. Podemos inclusive ser levados a perguntar por que ainda continuar denominando teoria da escolha racional este conjunto bem ordenado e elaborado de pressupostos, argumentos e reflexões, se o reinado da escolha racional, em determinadas situações considerado absoluto na explicação sociológica, tem de ser dividido com outra soberania, a da ação orientada por normas? Se avançamos na leitura de outros textos situados no horizonte da escolha racional, esta questão vai-se fortalecendo e adquirindo maior importância. Podemos vê-la formulada com mais nitidez nos textos de F.W. Reis. Analisando os problemas substantivos e formais que envolvem a relação entre racionalidade e consolidação da democracia, em determinado momento de sua argumentação, Reis reconhece que a abordagem da escolha racional, para dar conta de uma explicação satisfatória do problema da consolidação da democracia, tem de requerer o auxílio de elementos da sociologia convencional. Para Reis, não existe nenhuma possibilidade da escolha racional prescindir da sociologia convencional. Diante disso, lança uma inquietante questão:

“estamos ainda dentro dos confins da abordagem da escolha racional quando temos de lidar tanto com a racionalidade de natureza reflexiva e capaz de planejamento de caráter quanto com um complexo contexto ‘sociológico’ que estabelece, por assim dizer, o palco **tradicional e normativo** não só para o esforço reflexivo, mas também para a definição dos interesses e objetivo a serem perseguidos na multiplicidade das ‘interesseiras’ ações míopes? Não creio que a abordagem da escolha racional possa enfrentar, com seus próprios recursos, a tarefa implícita nessa definição do problema. Mas isso não nega, naturalmente, que provavelmente há um papel de destaque a ser cumprido por ela no esclarecimento dos problemas de vários níveis”<sup>147</sup>.

Essa questão revela, embora parcialmente, alguns elementos do horizonte de preocupações de Reis: qual a definição de racionalidade mais rica do ponto de vista analítico; a relação entre teoria da escolha racional e sociologia convencional, interesses e solidariedades,

---

<sup>147</sup> ) Reis, Fábio W. “Racionalidade, ‘Sociologia’ e a Consolidação da Democracia”. *Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte, n.1, 1997, p.47.

escolha racional e normatividade; as implicações político-normativas de certas escolhas analíticas.

Em seus textos Reis admite a existência de um único conceito de racionalidade a partir do qual faz derivar a normatividade. Esta resulta da própria racionalidade cognitivo-instrumental. Ou, indo mais além, Reis pretende derivar da idéia de racionalidade cognitivo-instrumental um ideal político-normativo de democracia alicerçado na valoração da autonomia individual. É esta idéia que queremos apresentar nas páginas subsequentes, tentando, ao final, mostrar como ela fornece elementos que permitem a Reis formular uma crítica ao ideal normativo de democracia presente na teoria da sociedade civil de Cohen e Arato.

Manipulando e combinando a sua maneira os pressupostos da teoria da escolha racional, Reis formula uma interpretação, diferente da de Elster, das relações entre o sujeito e a racionalidade de suas ações, bem como busca precisar com mais detalhes uma definição do processo de formação da identidade, um conceito de autonomia, de democracia e suas relações com o mercado e o Estado. Em alguns pontos, principalmente no que se refere às premissas epistemológicas, Reis se aproxima de Elster. Tal como este, Reis considera que a tarefa das ciências sociais é buscar apreender a intencionalidade e racionalidade das ações humanas, estruturando-as analiticamente a fim de explicitar algum tipo de regularidade e uniformidade nos fenômenos sócio-políticos. Ainda de acordo com Elster, toma como ponto de partida “básico e parcimonioso a suposição da racionalidade dos sujeitos atuantes”. Entretanto, distancia-se de Elster quando se trata de analisar a ação humana. Ao contrário de Elster - que, como vimos, assume a atuação de dois mecanismos geradores da ação: a escolha racional e as normas sociais - Reis supõe que toda a ação humana é racional com relação a um fim. Logo, também o comportamento orientado por normas.

“Se o comportamento orientado por normas não é um comportamento meramente ‘causal’, isso se deve a que ele é ainda comportamento racional, ou seja, comportamento de um sujeito autônomo que pode avaliar por si próprio a situação em que tem de agir e ocasionalmente decidir mesmo pela transgressão da norma, optando pelas delícias do

democracia presente, ainda que de um modo não muito explícito, nos textos de Elster, a saber, o ideal de autonomia individual, da autorealização pessoal, que, afinal de contas, como veremos mais adiante nos textos de Reis, se encontra na própria raiz da idéia de racionalidade e ação. Como nos liberais, para Elster o sistema de direitos, as garantias constitucionais pressupostas em suas análises, tem como objetivo assegurar a autonomia política e econômica dos indivíduos. Isto nos sugere que há, portanto, um núcleo normativo de democracia que defende um individualismo não apenas metodológico, mas também uma espécie de individualismo ético, muito próximo do de Weber, onde a cada indivíduo é reservado o direito de auto realização pessoal livre, plena e autônoma. Em outras palavras, na base das análises sociológicas e reflexões políticas de Elster está a concepção do indivíduo autônomo que habita um mundo monológico de volição e cognição que se encontra imerso em contextos e ambientes sócio culturais e naturais nos quais forma suas preferências e afirma seus valores e crenças. Nessa concepção, todo sujeito da ação segue por si mesmo certos interesses e preferências autônomas, elaboradas tanto num processo de autoreflexão desencadeado monologicamente - onde o sujeito toma consciência das emoções e paixões que o agitam, dos valores, crenças, normas e interesses que o movem, das circunstâncias e oportunidades que põem limites às suas ações e que serão objeto de seus cálculos racionais voltados à eficácia - quanto no processo de discussão e argumentação política no “fórum” conjuntamente aos demais.

Todavia, esta interpretação de Elster não está isenta de problemas. Os indivíduos, para levarem a cabo ou engajarem-se em processos de formação autônoma das preferências, têm de fazê-lo nos limites de uma sociabilidade, de uma moralidade e institucionalidade já existentes, ou seja, dentro das fronteiras delimitadas por uma normatividade, compartilhada intersubjetivamente, já cristalizada, cuja vigência parece ser anterior à existência do indivíduos e que, portanto, na realidade, torna possíveis os próprios processos de formação autônoma das preferências. Acontece que Elster não crê que seja possível fornecer uma explicação para o surgimento e o estabelecimento desta normatividade - intui-se que, sendo um fenômeno social, ela seja fruto das ações individuais, porém não há uma explicação desta intuição. Para Elster, ela simplesmente,

---

uma perspectiva orientada por princípios, em Przeworski temos a ausência total de qualquer princípio. Estamos no mais rasteiro mundo da política: “a vida cotidiana da política democrática não é um espetáculo que inspire reverência: uma interminável querela de ambições mesquinhas, um desfile de retórica destinada a

crime ou do pecado e por sofrer em seguida as sanções correspondentes - ou talvez escapar delas, e eventualmente ajudar a criar novas normas”<sup>148</sup>.

Sendo que elabora sua argumentação a partir da premissa de que existe somente um conceito de racionalidade e que este deve ser o ponto de partida de toda e qualquer reflexão sociológica, temos de examinar com mais vagar o conceito de racionalidade adotado por Reis, explicitar seus atributos e entender por que pode ser posto como pilar básico da explicação da ação humana e, por conseguinte, dos padrões de sociabilidade firmados entre os indivíduos<sup>149</sup>. Isso nos conduz à análise das conexões entre racionalidade, identidade, autonomia e política.

Para Reis, a racionalidade inevitavelmente sempre supõe a intencionalidade, isto é, a ação intencional de um sujeito na busca de seus objetivos e a eficácia na combinação ou adequação de fins e meios. A eficácia da ação, por sua vez, de um lado

“está diretamente relacionada com o controle e o processamento da informação relevante, [envolvendo] abertura, descentração, disposição de comunicar e intercambiar e de permitir que a informação presumida seja intersubjetivamente controlada como condição de sua ‘objetividade’. Estamos aqui no reino da ação comunicativa - mas é crucial não esquecer ou minimizar que ela tem sua própria ‘instrumentalidade’. [De outro lado, está associada com a definição clara das preferências e dos interesses do sujeito atuante, exigindo] algum grau de fechamento, decisão, firmeza ou engajamento”<sup>150</sup>.

Este modo de definir a racionalidade, colocando-a em termos de um problema de eficácia, das condições de eficácia da ação, levam Reis a considerar o processo de formação da identidade e sua relação com a racionalidade. Pois para haver alguma racionalidade e eficácia, o indivíduo tem de estar apto para escolher e agir, o que implica

<sup>148</sup> ) Reis, Fábio W. “Identidade, política e Teoria da Escolha Racional”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.6, v.3, fev. 1988, p.30.

<sup>149</sup> ) Aqui temos de fazer uma ressalva importante. Ainda que a ação racional possa “ser vista como fornecendo uma base para tudo o que seja ‘estrutural’ (no sentido da objetivação supra-intencional) na sociedade”, Reis não acredita que seja “possível derivar legitimamente o objetivo de inventar a sociedade a partir de meros indivíduos calculadores, ou de se deduzir aquela a partir destes. Pois a ação é ela própria necessariamente contextualizada (assim como os atores e seus objetivos e preferências são em grande parte socialmente determinados); daí que a avaliação do ponto de vista da eficácia e da racionalidade envolva a inevitável referência à situação ou ambiente em que ela tem lugar (e a definição apropriada da situação inclui certos traços cruciais da subjetividade dos atores)”. Reis vai mais longe e diz que nem o objetivo das ciências sociais, “em contraste com o que parecem supor muitos teóricos da escolha racional, é o de explicar a sociedade como tal”. *Idem*, p.22.

<sup>150</sup> ) *Idem*, p.27.

que ele tenha alguma percepção, mesmo que seja mínima, de si mesmo, daquilo que considera como sendo autêntica e genuinamente seu e digno de ser exteriorizado sob a forma de uma ação. O indivíduo tem de ter um senso de identidade, sentir-se ou perceber-se como um agente a quem são imputáveis certos feitos, efeitos e consequências de uma ação. Na análise do processo de formação da identidade, Reis considera que este processo comporta duas dimensões: a) um elemento claramente não-racional que

“implica um importante componente de fechamento e engajamento, de fidelidade a certos objetivos orientadores que pertencem, de alguma forma, autenticamente ao sujeito que age, o que significa sobretudo que tais objetivos revelam afinidades com traços de sua personalidade que lançam raízes em seu passado profundo e em sua memória e lhe são largamente dados ou mesmo impostos; [b] a idéia de autenticidade e fidelidade a si mesmo envolve necessariamente] “um elemento de deliberação e vontade esclarecida”<sup>151</sup>.

Na raiz deste conceito de identidade e, portanto, também, do próprio conceito de racionalidade, está o ideal de autonomia liberal:

“a questão da autenticidade tem ela própria de decidir-se de maneira reflexiva, e deve necessariamente existir a capacidade de aprender sobre si mesmo (e ocasionalmente de mudar-se a si mesmo) se se quiser que a auto-affirmação autêntica não venha a confundir-se com o comportamento cego de um autômato mas corresponder à ação efetivamente autônoma e racional. Por outras palavras, deve haver a possibilidade de escolher-se a si mesmo, ainda que as restrições quanto a essa possibilidade sejam parte da idéia de caráter ou identidade”<sup>152</sup>.

A exemplo da formação da identidade, o ideal de autonomia proposto por Reis tem também duas dimensões, ou melhor dizendo, dois sentidos. O primeiro refere-se à “afirmação espontânea do eu” e o segundo “é antes o de autocontrole, onde o principal elemento é precisamente o de reflexividade e lucidez com respeito aos motivos e objetivos próprios e suas relações com objetivos outros e talvez mais importantes a que eventualmente se aspire”<sup>153</sup>. Essa noção de autonomia indica, tal como em Elster, que todo o sentido da ação é reduzido à consciência do ator, e essa consciência expressa sempre uma peculiar correspondência entre os sujeito e a situação ou ambiente em que este se

---

<sup>151</sup> ) Idem, p.28.

<sup>152</sup> ) Idem, p.28.

<sup>153</sup> ) Idem, p.37.

encontra. Para Reis, é evidente que a autonomia, a afirmação de si do indivíduo, não se dá em um eu totalmente desvinculado da sociedade, mas antes envolve um oscilante jogo de engajamento e distanciamento das práticas, relações e estruturas sociais existentes. “Aquilo que é socialmente dado, como consequência da imersão dos indivíduos em coletividades de diferentes tipos, é a ‘matéria-prima’ indispensável desse processo de auto-escolha e autoconstrução reflexiva”<sup>154</sup>. A reflexão pessoal ocorre dentro de certas formas culturais, cujas tradições, linguagem e técnicas lhe aparecem como um dado.

Para aceitar essa íntima correspondência entre a escolha racional individual e as condições e relações sociais, Reis agrega, para maiores acuidade analítica e poder de explicação, aos pressupostos da teoria da escolha racional formulações da teoria sociológica convencional, procurando dirimir a disputa entre ambas.

“As ‘regularidades’ a que temos de recorrer nas ciências sociais se referem necessariamente ao comportamento de atores dentro de ambientes (estes últimos incluindo, naturalmente, além de aspectos materiais, também aspectos sociais, sociopsicológicos, etc.). Em princípio, é possível começar, em nossas ‘manipulações’ analíticas à procura das fontes de regularidades nas ações, quer das características dos ambientes que de alguma forma constroem os atores, quer das características dos próprios atores. Em qualquer caso, porém, a referência ao outro pólo é inevitável, e haverá sempre pressupostos restritivos e ‘homogeneizantes’ em qualquer nível analítico dado.(...) É possível sustentar, assim, que a explicação completa irá requerer um procedimento circular de ida e volta entre ação e contexto, ou entre ‘micro’ e ‘macro’”<sup>155</sup>.

Reis aponta para o equívoco da idéia, presente em algumas formulações e interpretações do individualismo metodológico, de que o exercício da autonomia individual e o jogo estratégico da ação e interação se desencadeiam num vazio sociológico. Aceitar essa idéia implicaria tomar como verdadeira

“a suposição de que seria necessário inventar por inteiro a sociedade partindo de meros indivíduos calculadores, deduzir aquela a partir destes. [A sociedade se dissolveria] num ‘estado de natureza’ no qual não há instituições, história, vínculos intergeracionais, grupos de qualquer tipo, lealdade ou solidariedade. Claramente isso é um exagero sem conexão com o conteúdo positivo da proposta da escolha racional. Se

<sup>154</sup> ) Reis, Fábio W. “Cidadania, Mercado e Sociedade Civil”. In: Diniz, Eli (org.). *O Brasil no Rastro da Crise*. São Paulo: ANPOCS/IPEA/HUCITEC, 1994, p.334.

<sup>155</sup> ) Reis, Fábio W. “Racionalidade, ‘Sociologia’ e ..”, op. cit., p.19.

considerarmos especificamente os problemas da política, o desafio e a promessa associados à ênfase na racionalidade e em seu inevitável componente instrumental me parecem em consistir em apreender a maneira pela qual a tomada de decisões consciente e a conduta estratégica (a esfera da ação propriamente política) se articulam com o conteúdo institucional e sociológico que está, naturalmente, sempre presente”<sup>156</sup>.

A fim de descrever as características dos ambientes sociais, do espaço em que se dá a articulação entre a escolha racional individual e o conteúdo sociológico e institucional naturalmente dado ou, em outro dizer, para estruturar analiticamente os dilemas da relação entre indivíduos, atores sociais e a normatividade nas sociedades modernas, Reis vale-se dos dois tradicionais princípios gerais de geração e organização da sociabilidade: o mercado e o Estado. Estes, enquanto instrumentos analíticos, seriam suficientes para mapear os problemas e dilemas relevantes no ideal moderno de cidadania, para entender a ação e a racionalidade políticas e a legitimidade dos arcabouços institucionais e ordenamentos constitucionais. Valendo-se da dicotomia Estado-mercado, Reis acredita poder demonstrar a possibilidade de uma concepção política e de um ideal normativo de democracia em que são mantidos tanto os ideais de autonomia e de “afirmação de si” quanto os de solidariedade e igualdade dos atores sociais; uma definição de política e uma concepção básica de democracia que buscam conciliar interesses e solidariedade, as relações de poder e de dominação e os componentes comunicacionais, libertários e igualitários.

O significado, o valor e o poder de explicação destes princípios geradores de sociabilidade aparecem na argumentação desenvolvida por Reis em torno da conexão entre capitalismo e democracia. Geralmente, essa conexão é vista sob o ângulo da democracia política. Entretanto, Reis mostra que esta não é a única maneira de vê-la. Ao invés de apenas pensá-la em sua relação com o Estado, há a possibilidade de imaginá-la em sua relação com o funcionamento do mercado, assinalando a existência de uma afinidade entre o princípio do mercado e o ideal democrático e chamando a atenção para “o caráter socialmente democratizante do capitalismo como tal. Pois o fundamento crucial do capitalismo, que consiste no princípio ao menos latentemente igualitário do mercado,

---

<sup>156</sup> ) Reis, Fábio W. “Identidade, ...”, op. cit., p.31.



tende, na medida em que se afirma, a corroer as desigualdades tradicionais, como os princípios de status, adscrição e dominação”<sup>157</sup>.

Se mantivermos em mente uma concepção convencional do mercado, a associação entre democracia e mercado pode parecer um tanto insólita. Geralmente, vê-se o mercado como o império da desigualdade, da injustiça e da exploração desmesurada. Para mostrar o equívoco desta concepção e aclarar aquela afinidade, Reis demonstra como a noção de mercado, uma vez desvincilhada de suas conotações pejorativas, está intimamente associada ao ideal democrático. A idéia de mercado nos textos de Reis, além de ser um instrumento analítico, é tida como um modelo de sociedade democrática, aparece como um padrão normativo de democracia que preserva ou tende a promover relações de convivência numa pluralidade de atores que, apesar de suas divergências ético-morais e do conflito de interesses, mantêm-se autônomos e racionais. Duas características da noção de mercado nos autorizam a supor essa associação. De um lado, o mercado envolve as idéias de contrato e deliberação livre e autônoma nas transações, opondo-se aos ideais de status e dominação, bem como aos elementos de adscrição; de outro lado, implica a vigência de um princípio igualitário, a equivalência nas trocas.

Todavia, se o mercado tem essas características democratizantes, poderíamos ser induzidos a adotar um ponto de vista (neo)liberal convencional e pensar que à construção de uma sociedade democrática basta deixar o mercado exercer suas virtudes libertárias e igualitárias, independente da atuação do Estado. Prevenindo leitores afoitos, Reis lança um novo olhar sobre a tradicional oposição mercado-Estado. Ao invés de ver a expansão institucional, a burocratização e a crescente complexidade dos aparatos, das decisões e ações do Estado como sendo entraves à operação do mercado, elas “poderiam ser vistas antes como requisitos para o pleno funcionamento [do mercado] - contanto, naturalmente, que os mecanismos e procedimentos que constituem a aparelhagem do Estado assegurem, ao mesmo tempo, que tal aparelhagem seja ela própria completamente ‘porosa’ e aberta”<sup>158</sup>. A noção de mercado exige a presença do Estado para assegurar a vigência dos princípios libertários e igualitários. Há uma complementação e construção recíproca entre mercado e Estado.

---

<sup>157</sup> ) Reis, Fábio W. “Cidadania...”, op. cit., p.238.

<sup>158</sup> ) Reis, Fábio W. “Para Pensar Transições: democracia, mercado, Estado”. *Novos Estudos Cebrap*, n.30, jul. 1991, p.80

“Temos assim, em conclusão, uma peculiar articulação de idéias. De um lado, a vigência adequada de instituições e normas é vista como condição indispensável do bom funcionamento do mercado, e o empenho de instaurar apropriadamente o mercado (se se quiser, de instaurar o mercado ‘livre’ ‘virtuoso’) não pode prescindir da ação dirigida à construção ou reconstrução institucional - a qual supõe ela própria (de maneira razoável, já que não se trata, afinal, do ‘estado de natureza’) a existência de agências institucionais e estatais em princípio capazes de reflexividade e abrangência em sua ação. De outro lado, a eficácia dessa ação, e portanto, em última análise, a efetiva implantação e consolidação das normas e instituições buscadas, não pode pretender resultar de algum esforço edificante de reforma moral ou ideológica por si mesma, mas será antes o resultado da atenção, por parte daquelas agências, para o imediatismo característico das percepções e expectativas que se criam em torno de interesses e objetivos a serem realizados e do processamento adequado delas - se se quiser, do processamento adequado dos aspectos ‘viciosos’ sempre presentes na dinâmica do mercado ou nos efeitos agregados da complicada interação dos agentes sociais dispersos”<sup>159</sup>.

Entretanto, se não há necessariamente uma oposição entre Estado e mercado, poder-se-ia argüir que ainda persiste um problema na conexão entre democracia e mercado. “A idéia de democracia é frequentemente associada com algum tipo de solidarismo altruísta e cívico, enquanto a noção de mercado destaca inevitavelmente o componente de interesse nas transações ou interações entre os agentes”<sup>160</sup>. Se há essa oposição, se ambos aparentemente se fundamentam em princípios organizativos divergentes, como é possível associar democracia e mercado? A plausibilidade dessa conexão Reis torna-a clara com a definição mais precisa e detalhada da noção de mercado empregada em seus textos. Para Reis, o princípio do mercado é capaz não só de promover uma síntese entre os interesses imediatos e os elementos de solidariedade, mas também de explicar como surge a normatividade legítima e como os dilemas da tensão entre indivíduos singulares e normas vai sendo amainada. Reis refere-se

“à velha idéia do mercado, o qual, se é inequivocamente o lugar da busca generalizada de interesses, distingue-se, não obstante, pelo fato de que ela se dá aí em condições que pressupõem a operação subjacente de um princípio de solidariedade e a adesão a normas efetivas que a mitigam ou atenuam, assegurando que as interações e os intercâmbios regidos pelos

---

<sup>159</sup>) Idem, p.91.

<sup>160</sup>) Reis, Fábio W. “Cidadania...”, op. cit., p.330.

interesses possam prosseguir e durar sem degenerar em situação hobbesiana de fraude e eventual beligerância generalizadas”<sup>161</sup>

Apoiando-se na noção de mercado apresentada por Weber, Reis defende a idéia de que o princípio do mercado envolve tanto a noção de sociedade e de ação societária quanto a de comunidade e de ação comunitária. Subjacente a esta idéia está a concepção segundo a qual os atores do mercado têm a capacidade de ampliar seus horizontes de cálculo, são capazes de ter uma visão menos míope dos seus interesses e estão propensos a assumir alguma forma de compromisso ético-moral a fim de poderem levar adiante suas ações e interações estratégicas, pois estas implicam a necessidade de alguma forma de entendimento e reconhecimento recíproco. A própria interação estratégica implica a exigência de se lidar com os outros, o que requer modos de pensar e de agir, hábitos e costumes que, com o passar do tempo, vão assumindo a feição de regras gerais de conduta amplamente compartilhadas.

Assim, percebe-se claramente que o princípio de mercado ao qual Reis se refere não se resume meramente às transações materiais ou às trocas de mercadorias próprias da esfera econômica. Reis promove uma expansão do alcance do mercado. Não se trata de um mercado onde vigoram exclusivamente leis econômicas, mas sim de um **mercado político**. Esta expressão adquire maior precisão com a reavaliação da idéia de interesse e do conceito de política. Quanto ao interesse, este é tradicionalmente associado com a busca de valores de natureza material. Para Reis,

“não há, contudo, qualquer razão para isso, e proponho que a maneira mais proveitosa de lidar com a noção de interesse envolve certa concepção em que ela se define genericamente pela busca do que Jürgen Habermas chamou de ‘afirmação de si’(...) A idéia de interesse se articula diretamente com as idéias de interação estratégica e de poder - e a categoria do mercado, tomado como locus do jogo de interesses, não tem por que restringir-se à esfera econômica”<sup>162</sup>.

A busca de interesses liga-se a algo que largamente ultrapassa o âmbito econômico da existência e que está associado à própria afirmação da autonomia individual, à própria formação da identidade, envolvendo interesse, estratégia e poder. Seguindo esta discussão

<sup>161</sup> ) Reis, Fábio W. “Para pensar...”, op. cit., p. 80.

<sup>162</sup> ) Reis, Fábio W. “Cidadania...”, op. cit., p.330-331.

e intimamente entrelaçada com a da idéia de interesse, Reis precisa uma definição analítica da própria política. Esta

“teria a ver com a ocorrência da interação estratégica e da busca da ‘afirmação de si’ ou do poder entre os indivíduos e as coletividades em qualquer contexto institucional ou social concreto e independentemente do conteúdo específico dos fins que possam ser objeto de conflito ou cooperação em uma outra esfera de interação: fins religiosos, materiais ou ‘econômicos’, ‘político’ - institucionais, de classe, raça, etnia, gênero, geração ou qualquer que seja”<sup>163</sup>.

Reis confere à política, ao agir e ao jogo político, a mesma lógica das relações vigentes no mercado. Tanto a ação e a racionalidade políticas quanto as ações e as relações do mercado são expressões da autonomia individual orientada por um fim, de indivíduos que buscam obter a melhor eficácia possível na adequação entre os meios disponíveis e os fins almejados<sup>164</sup>. Nas palavras de Reis,

“a política, entendida como jogo de interesses ou como o ‘espaço’ das relações estratégicas ou de poder, não tem conteúdo próprio e é socialmente ubíqua, penetrando as relações sociais de qualquer tipo e tendo a ver com a ‘base social’ dos conflitos de qualquer natureza, ou dos focos potenciais ou efetivos de solidariedade e aglutinação passíveis de se envolverem em tais conflitos, da mesma forma em que tem a ver com a expressão organizacional dos conflitos e solidariedades no nível convencionalmente referido como ‘político’ ou ‘político-institucional’”<sup>165</sup>.

Na base desta definição de política encontra-se a idéia de autonomia individual. Não há ações e relações políticas se não houver a possibilidade do exercício da autonomia de cada indivíduo. Nas palavras de Reis, “a autonomia dos participantes - ao menos a autonomia potencial - é, portanto, condição para que uma relação de poder possa ser qualificada como política, o que significa que os interesses de cada participante devem ter

<sup>163</sup> ) Idem, p.331.

<sup>164</sup> ) “A questão da participação consciente de qualquer sujeito individual ou social no processo sócio-político - o problema que se apresentará a ele enquanto sujeito é um problema que cabe descrever com muita propriedade como o da decisão estratégica: Tal problema se traduziria em termos de como (dados certos condicionamentos biográficos e históricos que lhe são em ampla medida impostos e que concorrem para definir sua identidade e um correspondente ideal de autonomia) estabelecer fins para sua ação na situação que lhe toca viver, decisão que inclui como aspecto relevante a decisão de seus parceiros e adversários, isto é, daqueles *em conjunto com os quais* procurará exercer poder (agir eficazmente) sobre o ambiente, incluindo a natureza, e daqueles sobre os quais procurará exercer poder, integrando-os de algum modo à natureza”. Reis, Fábio W. “Mudança, ..”, op. cit., p.193.

<sup>165</sup> ) Reis, Fábio W. “Cidadania,..”, op. cit., p.331.

relevância ao menos potencial no condicionamento da relação”<sup>166</sup>. Ou seja, a autonomia individual é inerente à própria definição da política, o que nos permite também dizer que a autonomia individual é imanente ao conceito de racionalidade cognitivo instrumental e estratégica.

Esta relação entre racionalidade cognitivo instrumental e estratégica e a autonomia individual tem consequências importantes no plano normativo. Além de ser um instrumento teórico que aprimora a acuidade analítica das ciências sócio-políticas, Reis considera-a como um modelo normativo de democracia. Inerente à definição da política encontra-se uma concepção básica de democracia que busca conciliar solidariedades e interesses. Num texto já citado anteriormente, ao comentar os trabalhos de Popper e Habermas, elogiando o ideal normativo da sociedade aberta do primeiro - que se refere a coisas tais como “relações pessoais livres, não mais determinadas pelas contingências de nascimento; a uma forma consequentemente nova de individualismo; a predominância de laços espirituais sobre os laços de outra natureza; ao intercâmbio e à cooperação” - e também a situação ideal de fala do segundo - visto como “um estado emancipado de ‘individuação’ e de comunicação isenta de dominação” - Reis acredita que as convergências entre os dois autores, associados à concepção de Piaget dos requisitos sociais (e, na verdade, morais) das formas maduras de intercâmbio intelectual,

“encerram a possibilidade de se alcançar um modelo reconhecidamente normativo da vida política que seja, não obstante, analiticamente derivável, de maneira rigorosa e persuasiva, da própria definição da política concebida como aquela atividade humana em que coexistem necessariamente interesses parciais a serem realizados por meio da ação instrumental (o que implica um ideal de autonomia) e a fatal comunicação determinada pelo fato de que tais interesses correspondem a uma pluralidade de sujeitos (o que implica o ideal de solidariedade e coesão e de aquiescência esclarecida, se não se pretende pôr de lado o ideal de autonomia)”<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> ) Reis, Fábio W. “Para pensar ...”, op. cit., p.77. Noutro texto, Reis afirma a mesma idéia: “(...) a questão decisiva para a análise sócio-política reside no fato de que os próprios homens aparecem como objetos ou ‘natureza’ aos olhos de outros homens do ponto de vista de pelo menos alguns de seus objetivos ou propósitos em qualquer momento dado - e a noção de ação ou de interação estratégica envolve precisamente a idéia de que uma das condições indispensáveis para se alcançar eficácia (pois a ação estratégica é instrumental) é a de que cada participante no processo de interação seja capaz de colocar-se no lugar do outro e de reconhecer o outro como sujeito autônomo, bem como de considerar-se a si próprio como possível objeto de manipulação por parte do outro”. Reis, Fábio W. “Mudança, ...”, op. cit., p.191.

<sup>167</sup> ) Reis, Fábio W. “Mudança, ...”, op. cit., p.198.

Noutro texto, Reis refere-se a uma “utopia realista” a ser alcançada nas ações e interações estratégicas do mercado político<sup>168</sup>.

O ideal de autonomia individual serve de baliza ou critério que permite avaliar a legitimidade das diversas e conflitantes reivindicações normativas que podem emergir do jogo estratégico desenvolvido entre a pluralidade dos indivíduos nos mais diferentes contextos e situações. O limite ao qual tende a busca dos interesses e o jogo estratégico corresponde à condição em que prevalece o individualismo. Este é o ponto de referência para um projeto normativo de democracia formulado no horizonte teórico-analítico da teoria da escolha racional. Consequentemente, serão consideradas legítimas aquelas reivindicações normativas, formas de integração social e ordenamentos político-jurídicos que preservarem esta referência básica. À normatividade legítima - no caso da teoria da escolha racional, aparece cristalizada no Estado de direito - cabe a função de manter (ou promover) normas, regras e princípios que assegurem tanto a autonomia individual quanto o acesso às oportunidades que se abrem a cada ator social, evitando que este acesso seja condicionado por fatores de adscrição, pois estes, segundo Reis, quando revestidos de brilho e relevância social, tendem a criar situações de domínio e subordinação na vida social que colocam sérios obstáculos ao livre intercâmbio e barreiras à ascensão social. Consequentemente, acabam por emperrar o pleno funcionamento do mercado - dos ideais de autonomia individual, da liberdade e igualdade nas transações e interações estratégicas. Se se quiser preservar estes ideais, é imprescindível a eliminação da relevância social dos fatores de adscrição. A permanência deles no palco da vida social, nos processos de formação das identidades individual e coletiva, conduz à constituição de uma sociedade na qual as relações de convívio e as interações estratégicas são marcadas por um conflito pluralista entre coletividades parciais formadas a partir de mecanismos de estigmatização dos indivíduos, que restringem suas oportunidades de auto-escolha, bem como tornam problemática uma solução democrática para os conflitos de interesses e as divergências ético-morais. Reis prescreve outro tipo de pluralismo, um “no qual a ligação dos indivíduos com os grupos sociais variados seja a expressão de decisões tomadas voluntariamente por eles em função de seus objetivos livremente escolhidos em múltiplas áreas de atividade e de interação”<sup>169</sup>. Ou seja, a normatividade deve assegurar um

<sup>168</sup> ) Reis, Fábio W. “Cidadania,...”, op. cit., p.331

<sup>169</sup> ) Idem, p.333.

pluralismo onde a formação das identidades deve originar-se de um processo de deliberação racional e auto-reflexiva; onde o indivíduo autônomo escolhe o que fazer, com quem interagir, como construir-se a si mesmo e, assim, tornar possível a vigência das regras contratuais livre e espontaneamente firmadas pelos atores nas interações estratégicas do mercado. Portanto, é democrática a sociedade e são legítimas as estruturas normativas que tornam possível “a livre busca da realização pessoal e que estimulam e premiam adequadamente os esforços e méritos pessoais correspondentes”<sup>170</sup>, independente da inserção dos indivíduos neste ou naquele grupo social.

Tendo como substância normativa o ideal da autonomia individual e como instrumentos analíticos o princípio do mercado e a definição da política como ação e racionalidade cognitivo-instrumental e estratégica, Reis elabora uma crítica à teoria da sociedade civil. Qual a pertinência da reconstrução do conceito de sociedade civil no mapeamento dos dilemas e tensões suscitados pelo problema da fundamentação legítima da normatividade nas sociedades modernas, uma normatividade que exige ações e racionalidade políticas que busquem estabelecer as formas institucionais mais apropriadas para a realização dos ideais de liberdade e de igualdade; que almeja um ideal de cidadania que valoriza simultaneamente dimensões aparentemente conflitantes: de um lado, o ethos antigo, o ideal clássico do civismo igualitarista, da solidariedade, das identidades coletivas e do espírito comunitário: de outro lado, o ideal moderno da autonomia do indivíduo, da sua autorealização pessoal e do respeito pelo universo singular de suas escolhas e preferências? Para pensar a ação e a racionalidade políticas, os dilemas das relações de convivência e a legitimidade de certos ordenamentos político-jurídicos nas sociedades modernas, precisamos recorrer ao uso de um terceiro princípio gerador de sociabilidade, a sociedade civil, ou podemos enquadrá-los analiticamente em dois princípios gerais de geração e organização da sociabilidade, o mercado e o Estado? Estes últimos conseguem realizar adequadamente tanto o ideal de autonomia e afirmação de si dos indivíduos quanto o da solidariedade e da igualdade dos atores sociais? Estas indagações estão no centro da argumentação desenvolvida por Reis para elaborar uma crítica à reconstrução moderna da sociedade civil e, particularmente, ao modelo tripartite de Cohen e Arato. A tese apresentada por Reis é de que a dimensão gregária do homem nas sociedades

---

<sup>170</sup> ) Reis, Fábio W. “Mito e valor da democracia racial”. In Souza, J. (org.). *Multiculturalismo e Racismo: Uma Comparação Brasil/EUA*. Brasília, Paralelo 15, 1997, p.224.

modernas deve ser estabelecida pelo funcionamento das relações livres e igualitárias do mercado e pelos arcabouços institucionais do Estado de direito. Reis não vê nenhuma objeção quanto ao uso do conceito de sociedade civil “para designar, em linguagem um tanto frouxa, certa esfera ou dimensão da topografia sócio-política geral. O problema está em querer elevar este conceito ao status de princípio ordenador da sociabilidade, com uma lógica própria, equiparando-o ao Estado e ao mercado”<sup>171</sup>.

A crítica de Reis ao conceito de sociedade civil se dá em dois níveis, de certo modo, interligados: o teórico-analítico e o normativo. Por uma questão de maior acuidade analítica - aqui, Reis vale-se da “lei da parcimônia” - a reconstrução do conceito de sociedade civil, realizada por Cohen e Arato, tende a ser muito mais

“um fator de confusão do que um benefício (...) Se o ‘espaço’ problemas relevantes puder ser apropriadamente ‘mapeado’ por referência à dicotomia mercado-Estado e ao jogo entre os dois, não haverá razão para multiplicar as categorias, complicar a linguagem e eventualmente produzir a confusão mencionada. A expansão do alcance da noção de mercado seria capaz de recobrir o espaço que corresponderia à sociedade civil e isto atenderia melhor à recomendação de parcimônia”<sup>172</sup>.

Para Reis, o conceito de sociedade civil busca esclarecer questões teóricas e práticas que poderiam ser perfeitamente explicadas pelo princípio do mercado. Além disso, o conceito de sociedade civil reconstruído por Cohen e Arato, de acordo com a interpretação de Reis, envolve somente os elementos geradores de solidariedade e espírito comunitário, que estariam presentes também no princípio do mercado que, além daqueles, inclui ainda os inevitáveis interesses e particularismos. Assim, o uso do conceito de sociedade civil

“dilui a crucial dialética entre os aspectos de solidariedade e interesses, consenso e conflito, ‘comunidade’ e ‘sociedade’ que foram anteriormente destacados como perpassando os diferentes planos ou esferas da sociedade - e permitindo a definição analítica da própria idéia de política, com consequências fecundas”<sup>173</sup>.

A reconstrução do conceito de sociedade civil acabaria trazendo, portanto, mais prejuízos do que benefícios, empobrecendo a acuidade analítica presente na definição de política, pois na medida em que Cohen e Arato estariam exaltando os aspectos da identidade

<sup>171</sup> ) Reis, Fábio W. “Cidadania, ...”, op. cit., p.338.

<sup>172</sup> ) Idem, p.339.



coletiva e da solidariedade social, explicitando a eticidade presente na atuação dos movimentos sociais, excluiriam os interesses do âmbito da sociedade civil e, por conseguinte, da própria política. Reis procura mostrar o equívoco dos teóricos da sociedade civil quando tentam excluir a operação dos interesses do âmbito da política. Para Reis, esta exclusão seria impossível e os próprios Cohen e Arato teriam ressaltado que o aspecto central de seu trabalho sobre a sociedade civil residiria nos

“movimentos sociais que atuam estrategicamente na busca de objetivos próprios e contra a resistência de outros atores...Se o espaço da sociedade civil se mostra, assim, povoado pelos interesses, dá-se a contrapartida de que a pretensão de despojar o mercado, mesmo no sentido mais estrito ou convencional do termo, dos elementos de solidariedade e civismo, que supõem a comunidade e portanto a identidade, seria deixar escapar algo essencial tomando o ‘mercado’ equivalente à interação virtualmente beligerante”<sup>174</sup>.

Reis compara a atuação estratégica dos movimentos sociais e a dos grupos de interesse e conclui que “se se considera o caráter estratégico dos movimentos sociais e a sua busca de afirmação de objetivos próprios contra as disposições dos outros atores, é bastante claro que eles compartilham em alguma medida com os grupos de interesse o caráter de particularismo tendencialmente aético”<sup>175</sup>.

A lado destas considerações de caráter analítico, Reis descarta o ideal normativo presente na idéia de sociedade civil, a autonomia moral intersubjetiva alcançada em alguma forma de participação política e de construção de identidades coletivas. Para Reis,

“do ponto de vista do ideal normativo, o que se quer não é uma sociedade caracterizada pela efusão psicológica coletiva e pela fusão correspondente ao consenso e à harmonia a toda prova, mas antes a sociedade em que a regulação da convivência seja compatível com a afirmação da autonomia individual e dos interesses múltiplos e com a ocorrência do dissenso correspondente, num clima geral que será antes o da tolerância pragmaticamente orientada do que a afirmação tendencialmente fervente de identidades coletivas - e em que o problema da identidade estará ele próprio, na verdade, remetido tanto quanto possível ao plano reflexivo das decisões individuais (plano este no qual o indivíduo mesmo poderá topicamente optar naturalmente, pela busca do calor da amizade, do amor

---

<sup>173</sup>) Idem, p.339.

<sup>174</sup>) Idem, p.339.

<sup>175</sup>) Idem, p.340

e de variadas formas de fusão com outros em associações e identidades coletivas variadas)<sup>176</sup>.

Em suma, Reis defende a crença de que os dilemas da normatividade e os problemas da convivência social podem ter uma solução por meio da ação de indivíduos autônomos, de uma economia de mercado e de um Estado de direito.

A crítica de Reis, ainda que coerente em si mesma, tem, segundo nosso entendimento, um problema em seu ponto de partida: a própria leitura que Reis faz da ação comunicativa e da atuação dos movimentos sociais na sociedade civil, tais como aparecem nos textos de Cohen e Arato. Retomando alguns dos pontos nodais dos argumentos de Reis, vimos que existe ação quando há intencionalidade. Esta, por sua vez, surge no processo de auto-reflexão levado a cabo na subjetividade do indivíduo autônomo que, dotado das faculdades da razão cognitiva-instrumental e estratégica, inserido num conjunto de práticas e relações sociais naturalmente dadas (famílias, instituições, cultura, vínculos tradicionais, etc.), estabelece o fim de sua ação e busca, mediante a manipulação e interação estratégicas, os meios mais eficazes para alcançá-lo. Para estruturar analiticamente a articulação entre escolha racional individual, jogo estratégico e contextos sociológicos e institucionais, Reis recorre a dois princípios analíticos ordenadores da sociabilidade: o mercado e o Estado. Nestes contextos, a intencionalidade da ação ainda é produzida e percebida pela subjetividade do indivíduo autônomo. O contexto que rodeia e envolve o indivíduo autônomo é visto como um conjunto de coisas e objetos manipuláveis, sobre os quais busca afirmar seus próprios interesses. Em sua subjetividade, o indivíduo da escolha racional a tudo confere o atributo de objeto. Suas ações e relações são sempre entre um sujeito, que tem interesses próprios, almeja um fim predeterminado, e um conjunto de objetos a ser manipulado eficazmente tendo em vista este fim. Segundo Reis, a afirmação de interesses se articula diretamente com as idéias de interação estratégica e de poder: trata-se sempre de afirmar os interesses sobre ou contra alguém. Porém, se assim é para Reis, o mesmo não se pode dizer sobre a teoria da sociedade civil de Cohen e Arato. Se estes admitem que os movimentos sociais atuam em busca da afirmação de objetivos ou interesses próprios, é preciso atentar para o modo como as ações são coordenadas nesta busca, bem como ver qual a interpretação que Cohen e Arato dão à idéia de “afirmação de

---

<sup>176</sup>) Idem, p.341.

interesses próprios”, isto é, como interpretam e quais as condições da realização da autonomia.

Para tentar elaborar uma réplica à crítica de Reis, vamos retornar às premissas básicas da ação comunicativa tal como formulada por Habermas, elemento essencial da teoria da sociedade civil de Cohen e Arato. Ao elaborar a teoria da ação comunicativa, Habermas parte da suposição de que agir e falar são os conceitos básicos para compreender a integração social. Agir e falar, entretanto, aparecem em configurações diferentes dependendo da função que os atos da fala desempenham na coordenação da ação. Para demonstrar como vão sendo construídas estas diferentes configurações, Habermas faz a distinção entre ações linguísticas e ações não-linguísticas.

“Os atos da fala distinguem-se das atividades meramente linguísticas, em primeiro lugar, através da feição reflexiva da auto-interpretação e, em segundo lugar, todas as ações, linguísticas e não-linguísticas, podem ser apreendidas como uma atividade orientada para um fim. No entanto, a partir do momento em que desejamos fazer uma distinção entre ação de entendimento e atividade orientada para um fim, temos de levar em conta que a teoria da linguagem e a teoria da ação não atribuem o mesmo sentido ao jogo teleológico de linguagem, no qual os atores perseguem objetivos, têm sucesso ou produzem resultados da ação - os mesmos conceitos básicos são interpretados de modo diferente”<sup>177</sup>.

Agir e falar articulam-se em duas formas básicas de ação: a ação orientada para um fim e ação orientada para o entendimento. Na primeira, que corresponde aos propósitos da teoria da escolha racional, o alvo da ação é determinado no mundo objetivo independente dos meios intervenientes, como se fora um estado de coisas a ser produzido de modo causal. Nela, a linguagem assume o papel de mero instrumento ou meio para alcançar um fim estabelecido à revelia do meio de comunicação. Na segunda, o meio da linguagem e o telos do entendimento interpretam-se e interpenetram-se reciprocamente. O fim do entendimento não pode ser produzido de modo causal, desconectado do processo de comunicação e argumentação. E esse processo e o resultado por ele produzido não constituem, na perspectiva dos participantes, estados do mundo objetivo, mas inscrevem-se nas estruturas intersubjetivas de interpretação, ordenação e estruturação do mundo social. No agir orientado para o entendimento a linguagem é a fonte de integração social, onde

---

<sup>177</sup> ) Habermas, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p.67.

“os falantes e os ouvintes assumem um enfoque performativo, no qual eles se defrontam reciprocamente como membros do mundo vital de uma comunidade linguística compartilhada intersubjetivamente, isto é, como segundas pessoas”<sup>178</sup>. A intencionalidade da ação não é dada previamente, mas produzida nos processo interativos dos atos da fala, nos procedimentos discursivos.

Nas citações acima, percebe-se que Habermas assume pressuposto semelhante ao das teorias da escolha racional: toda ação humana é intencional. Logo, uma vez admitida a intencionalidade do comportamento humano, ele é racional orientada para um fim. Porém, ao supor dois tipos elementares de ação, Habermas diverge radicalmente das formulações teóricas e normativas das teorias da escolha racional, pois assume a existência de modos diferentes de produção da intencionalidade da ação. Os distintos modos de ação obedecem a critérios divergentes de avaliação dos sucessos da ação.

“A racionalidade não tem tanto a ver com a posse do saber do que como o modo como os sujeitos capazes de falar e agir empregam o saber. Se tomamos como ponto de partida o uso não comunicativo do saber proposicional em ações teleológicas, iremos detectar a idéia de racionalidade orientada para um fim, tal como foi elaborada na teoria da escolha racional. E se partimos do uso comunicativo do saber nos atos da fala, descobriremos a idéia de racionalidade orientada para o entendimento, que uma teoria do significado pode explicitar apoiando-se nas condições de aceitabilidade de ações de fala”. (...) A coordenação da ação [na ação comunicativa] não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente”<sup>179</sup>

Feitas estas distinções, parece-nos que Reis não interpretou com cuidado a idéia de ação comunicativa dos movimentos sociais na sociedade civil. Se é verdade que os movimentos sociais atuam, no âmbito político (tanto na esfera pública quanto no sistema político), movidos por um objetivo, o da afirmação de certa reivindicação normativa - cujos conteúdos podem ser tanto interesses quanto valores ético-morais solidários - , fazem-no não no intuito de impor sobre ou contra os demais atores sociais ou indivíduos este ou aquele conteúdo substantivo - a idéia de afirmação de reivindicações normativas não se articula somente com as idéias de interação estratégica e de poder, como quer Reis -

<sup>178</sup> ) Idem, p.69.

<sup>179</sup> Idem, pp.70, 72

, mas sim na perspectiva de gerar um consenso e um entendimento mútuo, de busca a legitimidade e não meramente a pura autoridade da reivindicação normativa. Se toda ação é desencadeada orientada para um fim ou para o “sucesso da ação”, é preciso perceber que nem todo fim é instrumental e estrategicamente proposto. Segundo Cohen e Arato,

“o sucesso dos movimentos sociais deve ser entendido não enquanto o preenchimento dos seus objetivos substantivos ou enquanto a sua autopropetuação como movimento, mas como a democratização de valores, normas, instituições e identidades sociais enraizadas, em última instância, na cultura política”<sup>180</sup>.

Os movimentos sociais não são, portanto, análogos aos grupos de interesse, pois buscam a afirmação de suas identidades e de suas reivindicações normativas em espaços e arenas que exigem persuasão e convencimento argumentativos. Eles têm de recorrer a tentativas de justificação democrática, apresentado razões e argumentos tendo como meta a possibilidade de universalização ou generalização. Os movimentos sociais buscam apresentar suas reivindicações não como meros interesses ordinários, mas sim enquanto pretensões normativas.

Ao almejarem afirmar-se a si mesmos através da condição de publicidade, justificando-se perante os demais, o tipo de autonomia que os movimentos sociais buscam e que a sociedade civil engendra não é a individual. O ideal de autonomia da sociedade civil somente pode ser alcançado se respeitadas as condições de reconhecimento recíproco próprios dos processos discursivos de formação da opinião e da vontade políticas próprias à soberania popular. Em outros termos, a autonomia é uma condição moral a ser alcançada intersubjetivamente pelos indivíduos na ação comunicativa. E a definição de política embutida no ideal normativo de autonomia moral não exclui, como afirma Reis, a crucial dialética da solidariedade e dos interesses. Antes, busca apontar para os modos democráticos legítimos de emergir alguma solução para os conflitos, tensões e dilemas normativos que dela resultam. A política é entendida como a busca intersubjetiva empreendida pelos sujeitos privados e atores políticos, que apresentam diferentes reivindicações normativas, das normas e regras mais apropriadas à organização e à reprodução da sociabilidade. E é nos procedimentos adotados nesta busca, que tem lugar na sociedade civil e na esfera pública, que a normatividade pode adquirir validade e

---

<sup>180</sup>) Cohen, Jean; Arato, Andrew. “Sociedade civil e ...”, op. cit, p.176.

legitimidade. Abdicar do conceito de sociedade civil seria renunciar à compreensão de elementos essenciais desse processo de fundamentação legítima da normatividade e dos vínculos constitutivos da sociabilidade. Além disso, mais do que um instrumental analítico, a sociedade civil é também um ideal normativo, não apenas defendido pelos chamados teóricos da sociedade civil, mas por intelectuais e pensadores de variegadas estirpes, como o liberal Ralf Dahrendorf que, numa conferência proferida na tradicionalíssima London School of Economics and Political Science, em novembro de 1992, disse o seguinte:

“Em certo sentido, a democracia e a economia de mercado são desejáveis exatamente por serem projetos frios, sem pretensões quanto às almas dos homens e das mulheres. Mas reconheço, talvez com cada vez mais clareza, que no que diz respeito à sociedade humana, isto não basta. Precisamos de conflito e precisamos de mudança, mas somos ameaçados pela anomia. Essa ameaça não pode ser evitada por meio da política normal. As pessoas precisam de vínculos tanto quanto precisam do usufruto de oportunidades de vida plenas, e os vínculos exigem a diversidade de associações autônomas a que chamamos de sociedade civil. Essas associações são, num sentido metafórico, as ‘cidades e aldeias’, incluindo algumas razoavelmente grandes, nas quais os contatos cara a cara não sejam impossíveis e solidariedade prevaleça<sup>181</sup>.”

---

<sup>181</sup> ) Dahrendorf, Ralf. *Após 1989: moral, revolução e sociedade civil*. Tradução Patrícia Zimbre. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p.80.

## BIBLIOGRAFIA:

AVRITZER, Leonardo (org.). *Sociedade Civil e Democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

\_\_\_\_\_. *A Moralidade da Democracia*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

BORNHEIM, Gerd. "O sujeito e a norma". In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

COEHN, Jean. "Strategy or Identity. New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements". *Social Research*, n.52, inverno 1985.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew. "Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society". In: HONNETH, Axel et al (orgs.) *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt: Surkamp.

\_\_\_\_\_. "Sociedade Civil e Teoria Social". In: Avritzer, Leonardo (org.). *Sociedade Civil e.., op. cit.*

\_\_\_\_\_. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MIT Press, 1992.

COHN, Gabriel. "Introdução". In: *Max Weber: sociologia*. Organizador Gabriel Cohn. São Paulo, Ática, (Grandes cientistas sociais, n.13), 1979.

\_\_\_\_\_. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1979.

COSTA, Sérgio. "Categoria Analítica ou Passe-Partout Político Normativo: notas bibliográficas sobre o conceito de sociedade civil". *BIB*, Rio de Janeiro, n.43, 1º semestre 1997.

\_\_\_\_\_. "Esfera Pública, Redescoberta da Sociedade Civil e Movimentos Sociais no Brasil: uma abordagem, tentativa". *Novos Estudos CEBRAP*, n.38.

\_\_\_\_\_. "Contextos de Construção do Espaço Público no Brasil". Texto apresentado no XX Encontro da ANPOCS/1996. GT-2 Cultura Política.

\_\_\_\_\_; WERLE, Denilson Luís. "Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil". *Novos Estudos CEBRAP*, n.49, nov. 1997.

DAHRENDORF, Ralf. *Após 1989: moral, revolução e sociedade civil*. Tradução Patrícia Zimbre. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p.80.

DE VITA, Álvaro. *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.

- \_\_\_\_\_. "A tarefa prática da filosofia política em John Rawls". *Lua Nova*, n.25, p.5-24. 1992.
- \_\_\_\_\_. "Pluralismo moral e acordo razoável". *Lua Nova*, n.39, 1997.
- ELSTER, Jon. *Peças e Engrenagens das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Racionalidade e Normas Sociais". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.5, n.12, fev. 1990.
- \_\_\_\_\_. "The market and the forum: three varieties of political theory". In: Elster, Jon; Hylland, A. (orgs.). *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge, 1986.
- \_\_\_\_\_. "Reflexões Sobre a Transição para o Socialismo". *Lua Nova*, n.22, dez. 1990.
- GIDDENS, Anthony. "Commentary on the debate". *Theory and Society*, 11, jul. 1982.
- HABERMAS, Jürgen. "On Social Identity". *Telos*, n.19, primavera, 1975.
- \_\_\_\_\_. "New Social Movements". *Telos*, n.49, outono 1981.
- \_\_\_\_\_. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Soberania popular como procedimento: um conceito normativo de espaço público". *Novos Estudos CEBRAP*, n.26, p.100-113, mar. 1990.
- \_\_\_\_\_. "Postscript to Faktizität und Geltung". *Philosophy & Social Criticism*, v.20, n.4, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Três modelos normativos de democracia". *Lua Nova*, n.36, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, v.1, tradução de Flávio Beno Siebeneichler - Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997.
- PRZEWORSKI, Adam. "Marxismo e da escolha racional". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.6, n.3, fev. 1988.
- \_\_\_\_\_. "A Escolha das Instituições na Transição para as Democracias: uma abordagem da teoria dos jogos". *Dados*, v.35, n.1, 1992.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo, Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica". *Lua Nova*, n.25,



- REIS, Fábio W. "Mudança, Racionalidade e política: problemas básicos da teoria e método na ciência sócio-política contemporânea". In: LAMOUNIER, Bolívar (org.). *A Ciência Política nos anos 80*. Brasília: UnB, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Consolidação Democrática e Construção do Estado: notas introdutórias e uma tese". In: REIS, Fábio W.; O'DONNELL, Guillermo (orgs.). *A Democracia no Brasil: dilemas e perspectivas*. São Paulo: Vértice, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Racionalidade, 'Sociologia' e a Consolidação da Democracia". *Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte, n.1, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Identidade, política e Teoria da Escolha Racional". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.6, v.3, fev. 1988.
- \_\_\_\_\_. "Cidadania, Mercado e Sociedade Civil". In: Diniz, Eli (org.). *O Brasil no Rastro da Crise*. São Paulo: ANPOCS/IPEA/HUCITEC, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Para Pensar Transições: democracia, mercado, Estado". *Novos Estudos CEBRAP*, n.30, jul. 1991, p.80
- \_\_\_\_\_. "Mito e valor da democracia racial". In: Souza, J. (org.). *Multiculturalismo e Racismo: Uma Comparação Brasil/EUA*. Brasília, Paralelo 15, 1997.
- RICOEUR, Paul. *Leituras 1 - em torno ao político*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.
- SAINT-PIERRE, Héctor L. 2ª. ed. *Max Weber: entre a paixão e a razão*. Campinas, Unicamp, 1994.
- SELIGMAN, Adam. *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press, 1992.
- VAN PARIJS, Philippe. *O que é uma sociedade justa?* Tradução de Cíntia Ávila de Carvalho. São Paulo: Ática, 1997.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 10ª. ed. Trad. de M. Irene de Q.F. Zsmrecsányi e Tamás J.M.K. Zsmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Organização e introdução de H.H. Gerth e C. Wright Mills. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v.1, tradução da 5ª. edição revista, anotada e organizada por Johanes Winckelmann. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília, UnB, 1991.
- WHITE, Stephen. *Razão, Justiça e Modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas*. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995.